



INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

Angers. — Imp. Orientale A. BURDIN et Cie, 4, rue Garnier.

INTRODUCTION

A

L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

Extrait des tomes XLV et XLVI de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1903

A MONSIEUR

LOUIS MASSEBIEAU

PROFESSEUR HONORAIRE A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

En souvenir de son enseignement patristique

HOMMAGE DE RESPECTUEUSE AFFECTION

AVANT-PROPOS

Il semble impossible de traiter du gnosticisme sans qu'aussitôt naissent les confusions et les erreurs. Aussi n'est-il pas sans importance que le lecteur sache bien, dès les premières pages, ce que l'auteur de cette étude a voulu faire.

De tout temps, le gnosticisme a attiré critiques et historiens. Nombreuses sont les monographies qu'il a suscitées. Il faut, cependant, reconnaître que malgré tant d'études, et même après la découverte de quelques documents gnostiques authentiques, nous ne connaissons guère mieux que nos devanciers les origines, l'histoire, la signification même du gnosticisme.

Ainsi on est encore loin de s'entendre sur la valeur historique des documents et des sources que nous possédons. En ce qui regarde notamment les sources ecclésiastiques, l'opinion critique oscille depuis trente ans du scepticisme à la confiance. Ce qui attire le plus dans le gnosticisme, c'est le problème de ses origines. Chacun veut y essayer sa science et son ingéniosité. Philosophie et mystères grecs, l'Égypte et Babylone, tout a été mis à contribution pour élucider la genèse de tant de curieuses élucubrations. L'esprit hésite entre les diverses explications. Aucune hypothèse n'est encore parvenue à s'imposer.

Il nous a semblé que le seul moyen de faire cesser la confusion, serait de poser la question de méthode. Pour porter la lumière dans un sujet si obscur, hérissé de tant de difficultés, il importe avant tout de savoir comment on l'abordera. La matière exige peut-être que les procédés ordinaires d'investigation historique lui soient spécialement adaptés et appropriés.

Dégager de l'étude critique des sources du gnosticisme et des discussions auxquelles elles ont prêté, la méthode qu'il convient

d'appliquer à notre sujet, voilà le but précis que nous nous sommes proposé. Cette méthode, nous en avons fait l'application, à titre d'exemples, aux deux principales formes du gnosticisme. Nous avons ainsi mis le lecteur à même de juger de la méthode par les résultats qu'elle donne.

Que l'on veuille bien ne chercher dans ce livre ni une étude d'ensemble sur l'histoire du gnosticisme, ni des recherches sur ses origines, encore moins une appréciation philosophique ou dogmatique de ce grand et curieux mouvement d'aspirations et d'idées. Notre effort s'est borné à essayer de faire rentrer le gnosticisme dans le grand courant de l'histoire. Que l'on soit assuré que, dans la mesure où l'on sentira les gnostiques reprendre contact avec leurs contemporains, et leurs idées sortir de l'abstraction pour revivre dans la réalité historique, on sera sur la voie de les comprendre. L'énigme ne tardera pas à livrer son secret.

Paris, le 17 juillet 1903.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIᵉ ET AU IIIᵉ SIÈCLE

Ce n'est pas sans raison que le gnosticisme paraissait si redoutable aux défenseurs de l'Église. Il a fait courir au christianisme naissant les périls les plus graves. On comprend la sévérité des jugements qu'il a provoqués. Ce qui est moins excusable, c'est le parti pris des écrivains ecclésiastiques de présenter l'hérésie sous le jour le plus défavorable. Dans la description qu'on en fait, on néglige tout ce qui pourrait agréer à la piété chrétienne. Dans les systèmes gnostiques, on a soin de mettre en pleine lumière les aspects propres à les faire paraître odieux ou ridicules. La partialité et la passion ont manifestement obscurci le jugement de la plupart des anciens hérésélogues. Plusieurs, comme Épiphane, sont justement suspects de mauvaise foi. A vrai dire, il n'y a, parmi les écrivains ecclésiastiques que Clément d'Alexandrie et Origène qui aient traité du gnosticisme avec intelligence et parfois avec impartialité.

Les vues qu'Irénée, Épiphane, Théodoret ont transmises sur le gnosticisme ont fait autorité. C'est sur elles que s'est formée l'opinion traditionnelle. Celle-ci n'a pas varié pendant des siècles. Au XVIIᵉ siècle, Tillemont la reproduit avec de rares rectifications. Il est l'organe compétent de l'opinion officielle sur l'hérésie gnostique.

Avec l'éveil de l'esprit critique au XVIIIᵉ siècle, commence

pour l'histoire du gnosticisme une ère nouvelle. On va enfin l'étudier avec indépendance. On ira, par réaction, parfois trop loin. De maladroits érudits seront plus préoccupés de blanchir les hérétiques que de rechercher la vérité historique sur leur compte. Bayle, dans les articles de son Dictionnaire, sur les Caïnites et Marcion donne le signal de la critique indépendante. De Beausobre et Moscheim jettent de vives clartés sur l'histoire des sectes gnostiques[1]. On peut encore les consulter avec fruit. Au siècle suivant paraissent les travaux d'ensemble de Néander, de Matter, de Christian Baur. Chacun s'efforce, sans grand succès, de définir le gnosticisme et d'en trouver la formule. Baur y voyait le précurseur de l'hégélianisme.

Assurément les travaux des érudits et des historiens que nous venons de nommer ont de réels mérites. Il n'en est pas moins vrai qu'ils n'ont pas réussi à expliquer le gnosticisme. Celui-ci a été, jusque dans les derniers temps, une énigme bizarre et indéchiffrable même pour les hommes les plus versés dans l'histoire du christianisme des premiers siècles. On n'en voit pas clairement la raison d'être; on ne se rend compte ni du rôle qu'il a joué ni de l'influence qu'il a exercée sur l'Église chrétienne. On n'est même pas fixé sur ses véritables origines. En somme, le gnosticisme passe pour une aberration dont aurait été frappé l'esprit humain au IIe siècle. Il faudrait y voir un accès subit et passager de délire métaphysique. Renan l'appelait « une sorte de croup des plus dangereux » qui faillit étouffer le christianisme « au sortir des langes »[2].

De telles explications ne le sont qu'en apparence. L'historien ne peut s'en contenter. Le gnosticisme est un fait beau-

1) De Beausobre, *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, où l'on justifie cette hérésie de plusieurs imputations outrées et souvent fausses. Amsterdam, 1739.

Moscheim, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, 1753.

2) *L'Église chrétienne*, p. 140.

coup trop considérable pour qu'on se permette de l'exécuter en quelques phrases brillantes.

Les études, que les trente dernières années ont vu paraître sur ce grand sujet, ont mis en pleine lumière le défaut capital des études plus anciennes. Ce qui leur a manqué à toutes, c'est la critique approfondie des sources. Elle n'est pas entièrement absente des travaux de Néander, de Matter ou de Baur, mais elle est tout à fait insuffisante et superficielle. Il faut dire qu'au temps où écrivaient ces historiens, dont l'un fut justement le créateur de la critique historique, on ne pratiquait pas encore, comme nous le faisons, la critique littéraire des documents antiques. Celle-ci s'ébauchait dans le domaine du Nouveau Testament qu'elle allait transformer. On ne soupçonnait pas encore la révolution qu'elle allait opérer dans l'étude de l'Ancien Testament. Ce sont ces hauts faits qui consacrèrent la réputation de la critique historique. Chacun put se rendre compte de la puissance de ses méthodes. On s'empressa de les appliquer à la littérature patristique et notamment aux documents relatifs au gnosticisme. C'est précisément ce qui distingue les travaux de MM. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld de ceux de leurs devanciers et c'est ce qui en fait la supériorité. Ce qui prouve, une fois de plus, l'excellence de la méthode critique, c'est que les travaux qui l'appliquent ont déjà éclairci mainte partie de l'histoire du gnosticisme. En ce qui concerne cette histoire au IIe siècle, il y a des résultats que l'on doit considérer comme acquis.

Le moment est venu, croyons-nous, non seulement de coordonner et de fixer ces résultats, mais aussi de déduire des travaux des trente dernières années des règles précises pour l'étude de l'histoire du gnosticisme. Il ne suffit pas d'appliquer à cette étude les principes généraux de la critique historique, elle comporte une méthode spéciale qu'il n'y a qu'à dégager des excellents travaux des dernières années. Pourquoi l'histoire du gnosticisme est-elle encore si obscure et si confuse en dépit de ces travaux? C'est parce qu'on n'y

fait pas encore des distinctions nécessaires. On les ferait, si l'on appliquait aux recherches sur le gnosticisme les règles très simples qui découlent des travaux mêmes qui ont vu le jour, depuis que la critique historique s'est annexé l'ancienne littérature chrétienne. C'est ce qui fait que l'on s'obstine encore à traiter le gnosticisme comme un bloc homogène. La vérité est qu'il n'y a rien de plus disparate. Si remarquables que soient les travaux d'ensemble de MM. Hilgenfeld, Amélineau, C. Schmidt, c'est l'erreur qui leur est commune et qui fait que ces travaux ne sont pas définitifs.

Mettre en lumière ces règles qui doivent conduire les recherches sur l'histoire du gnosticisme, montrer par des exemples topiques ce que donnera l'application de ces règles, trier, classer, grouper les documents de cette histoire, par cela même en marquer les phases principales et les caractériser, voilà le but que nous nous proposons. Il ne s'agit pas d'esquisser, encore moins de faire l'histoire du gnosticisme ; il s'agit uniquement de présenter quelques indications relatives à la meilleure méthode d'en entreprendre l'étude.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CRITIQUE DES SOURCES DE L'HISTOIRE DU GNOSTICISME ET LES DISCUSSIONS QU'ELLE SOULÈVE

En 1865, M. R. Lipsius publie une étude critique sur les sources dont Épiphane s'est servi pour composer son grand ouvrage sur l'hérésie[1]. Il ne s'agissait pas d'un travail portant sur le *Panarion* tout entier. L'auteur n'en étudie que la partie qui embrasse l'hérésie jusqu'au IIIe siècle. Nous avons précisément pour cette période de l'histoire du gnosticisme, le

1) Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, 1865.

traité intitulé : *Adversus omnes haereses* faussement attribué à Tertullien. Philaster, évêque de Brescia, écrit vers le même temps qu'Épiphane un *De haeresibus*, ouvrage analogue de tous points à celui de l'évêque de Salamis.

M. Lipsius compare ces trois auteurs pour la période de l'histoire du gnosticisme qu'il étudie; il compte que cette comparaison fera la lumière sur les sources qu'Épiphane a utilisées. Il l'a faite très détaillée et en a tiré les quatre thèses suivantes.

1° Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont eu entre les mains un écrit plus ancien sur les hérésies. Ils en ont tous trois fait usage pour l'histoire du gnosticisme jusqu'au IIIe siècle. Il est possible d'extraire cet écrit de nos trois auteurs. Épiphane en incorpore constamment des fragments, mais il les noie dans ses amples notices. Pseudo-Tertullien et Philaster le reproduisent en l'abrégeant et en le traduisant. Cet écrit était composé de notices sur trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus.

2° M. Lipsius identifie l'écrit dont il s'agit avec un traité contre les hérésies dont Hippolyte de Rome est l'auteur, mais qui est perdu. Eusèbe mentionne expressément ce traité parmi les ouvrages d'Hippolyte dont il donne la liste[1]. Photius a lu cet écrit et en donne une description sommaire[2]. Il l'appelle un opuscule, βιβλιδάριον. Il s'y trouvait exposées trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus. Cette description cadre exactement avec ce que nous savons de l'écrit utilisé par nos trois hérésé-séologues. Ainsi se justifie l'identification que propose M. Lipsius.

3° Notre auteur pense qu'Hippolyte a écrit son traité contre toutes les hérésies en Asie-Mineure, de l'an 190 à l'an 195. Il l'aurait composé en s'inspirant d'entretiens qu'il aurait eus

1) *Histoire ecclés.*, VI, 22 : intitulé πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις.
2) *Bibliotheca*, 121. Voir le texte dans la *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de Harnack, p. 616.

antérieurement avec Irénée sur le gnosticisme. C'est ce qui expliquerait les concordances que l'on constate entre le traité d'Hippolyte et ce que l'on appelle le *Catalogue* d'Irénée[1]. Une chose paraît hors de doute à notre auteur, c'est qu'Hippolyte n'a pas eu entre les mains l'ouvrage de l'évêque de Lyon au moment où il rédigeait son traité.

4° Justin Martyr nous apprend qu'il a composé un traité contre les hérésies de son temps[2]. Cet écrit est perdu. M. Lipsius soutient qu'Hippolyte s'en est servi pour écrire son traité. De son côté, Irénée en aurait emprunté le cadre et, en partie, le contenu de son Catalogue.

Telles sont les thèses que l'auteur appuyait sur une étude minutieuse des textes et qu'il sut exposer non sans talent. Elles étaient très bien faites pour frapper l'attention. Elles inauguraient une méthode entièrement nouvelle d'étudier l'histoire du gnosticisme. Elles mettaient au premier plan la critique des sources. Elles faisaient entrevoir les conséquences capitales qu'entraînerait l'étude littéraire des documents. Il était évident que si ces thèses se vérifiaient, il faudrait non seulement reviser le jugement qu'on avait porté jusqu'ici sur Irénée, Épiphane, Hippolyte ; il faudrait surtout prendre une autre idée de la valeur historique des sources que ces héréséologues ont utilisées. C'était toute une révolution de l'histoire du gnosticisme qui s'annonçait. Chose singulière, l'opinion ne parut pas tout d'abord frappée de la portée des thèses de M. Lipsius. Il fallut attendre près de dix ans avant qu'elles soulevassent les discussions auxquelles elles semblaient devoir prêter dès la première heure.

M. A. Harnack eut le mérite de comprendre le premier l'importance des thèses de M. Lipsius. Il débuta, en 1873, dans cette carrière d'historien qu'il devait illustrer, par une

1) *Adversus haereses*, lib. I, 22-27.

2) Apologie I, 26 (70, c) : ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον.

étude directement inspirée de l'ouvrage du savant professeur d'Iéna[1].

Le titre qu'il donna à son travail n'en marquait pas exactement le but et pouvait tromper. L'auteur ne s'y propose nullement de reprendre pour son compte l'étude faite par son distingué prédécesseur. Il n'en retient qu'un point particulier qu'il veut soumettre à un examen approfondi. C'est seulement la quatrième et dernière thèse de M. Lipsius qu'il entend discuter. Serait-il vrai qu'Irénée et Hippolyte ont utilisé le traité perdu de Justin Martyr *Contre toutes les hérésies*? Les débris s'en trouveraient-ils dans le *Catalogue* du premier et dans le traité du second restauré à l'aide d'Épiphane, de Philaster, de Pseudo-Tertullien? Quelle trouvaille si elle se confirmait! Avec Justin, on toucherait aux premières origines du gnosticisme chrétien. Il serait presque superflu de regretter la perte des écrits de Basilide, de Valentin, de Marcion. La découverte de Lipsius rehausserait singulièrement la valeur historique des renseignements d'Irénée et d'Hippolyte. Voilà ce que comprit d'emblée le jeune critique, révélant ainsi cet instinct de divination historique si sûr qui a fait de lui un maître illustre. Qu'il ait porté toute son attention sur ce qui pouvait ne paraître qu'un détail de critique purement littéraire, est déjà significatif. C'était le signe qu'un changement profond allait se produire dans l'étude du gnosticisme. La critique des sources prenait possession de ce domaine comme de tous les autres.

Les vues que M. Harnack développe dans ce travail ont alimenté en bonne partie les discussions que nous résumons dans ce chapitre. Il convient de les relever.

Avant d'examiner la thèse de M. Lipsius, notre auteur se demande s'il n'est pas possible de se faire, d'après Justin Martyr lui-même, une idée claire de son traité perdu. Dans ce but, il passe minutieusement en revue tous les passages

1) *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1873.

de la première *Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon* dans lesquels il est question des gnostiques et de leurs doctrines. Les renseignements qu'ils donnent sont maigres, mais ce que l'on remarque partout, c'est que Justin énumère les sectes gnostiques qu'il connaît dans un ordre particulier. Simon le Magicien, Ménandre, Marcion, Valentin, Basilide, Satornil, voilà la série. On remarquera la place assignée ici à Marcion. Cet ordre de succession des premières hérésies chrétiennes a, sous la plume de Justin, quelque chose de stéréotypé. Il est identique dans le *Dialogue* et dans l'*Apologie*. M. Harnack conclut de ce fait que Justin ne fait que reproduire dans les écrits que nous possédons l'ordre même qu'il avait adopté dans son traité. Nous aurions ainsi dans la série que nous donnent l'*Apologie* et le *Dialogue* le squelette ou le plan du traité perdu.

Ce qui rend fort plausible l'hypothèse de M. Harnack, c'est qu'Hégésippe, dans un fragment de ses mémoires conservé par Eusèbe, donne une liste des hérésies de son temps qui coïncide d'une manière frappante avec celle de Justin Martyr[1]. Où donc l'historiographe chrétien l'aurait-il trouvée si ce n'est précisément dans le traité perdu de Justin?

Notre auteur se sent maintenant en mesure d'examiner, avec une entière indépendance, la thèse de M. Lipsius. Celui-ci prétend qu'Irénée a utilisé, dans son *Catalogue*, le traité perdu de Justin. C'est ce que l'examen critique du *Catalogue* lui semble démontrer. M. Harnack trouve insuffisantes les raisons que donne Lipsius. Il conclut nettement à l'impossibilité de prouver par le seul examen du *Catalogue* qu'Irénée a fait usage du traité de Justin. Toute cette partie de son travail est fort remarquable. Les critiques portent juste et à fond.

Que faire maintenant que les fondements mêmes de l'hypothèse de M. Lipsius sont ébranlés? Faut-il l'abandonner? M. Harnack s'en garde bien, car il estime qu'il est en mesure

1) *H. E.*, IV, 22, 5.

de lui donner une base bien plus solide. N'a-t-il pas cet avantage sur Lipsius qu'il possède une notion précise du traité de Justin? Il semble donc qu'il lui sera plus facile et de prouver qu'Irénée en a fait usage dans son *Catalogue* et de marquer dans quelle mesure il a utilisé Justin. Nous ne pouvons reproduire en détail l'ingénieuse démonstration de M. Harnack. Il suffira de signaler la plus grosse difficulté qu'il ait eu à écarter. Le *Catalogue* d'Irénée et le traité de Justin, tel que notre auteur le conçoit, ne s'accordent pas sur l'ordre de succession des hérésies. Comment expliquer alors cette différence essentielle s'il est vrai qu'Irénée a incorporé, en bonne partie, le traité de Justin dans son *Catalogue*? On sait que M. Harnack se joue, avec une virtuosité incomparable, d'obstacles qui arrêteraient tout autre que lui. On trouvera, dans cette partie de son travail, un remarquable exemple de ce talent. Mais si l'auteur force l'admiration du lecteur par les ressources de l'érudition la plus ingénieuse, il ne saurait prétendre à emporter sa conviction.

M. Harnack croyait, de bonne foi, compléter Lipsius en le corrigeant sur un point capital. Il ne doutait pas qu'il n'eût affermi et même établi l'hypothèse de ce savant. En réalité, il l'avait compromise. M. Harnack lui-même avait montré de façon décisive combien fragile était la base sur laquelle Lipsius la faisait reposer. Combien plus précaire ne devait-elle pas apparaître, lorsqu'on prétendait, comme lui, la fonder sur un ensemble de déductions trop ingénieuses pour ne pas être suspectes! La hardiesse même des vues du jeune critique devait forcément éveiller le doute. C'est ainsi que, contrairement à ses intentions, M. Harnack avait affaibli l'hypothèse de M. Lipsius et diminué les chances qu'elle pouvait avoir de s'imposer. La suite même des discussions dont elle allait être l'objet devait rendre toujours plus évident un résultat que le jeune théologien de Leipzig était alors loin de prévoir.

M. Harnack avait eu le grand mérite de comprendre l'importance des vues que Lipsius avait émises dans son étude

sur Épiphane. Il en saisissait si bien la portée qu'il ne lui suffisait pas d'en avoir discuté à fond l'une des plus intéressantes. Il fallait les soumettre toutes à une étude approfondie et instituer une revision détaillée des thèses de Lipsius. C'est ce qu'il fit dans un remarquable travail qu'il publia l'année suivante[1].

M. Harnack accepte, sauf des réserves de détail, la première de ces thèses. Il déclare que, dans son opinion, on doit considérer comme acquis que Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont, chacun pour son compte, fait usage pour la première période de l'histoire du gnosticisme chrétien d'une source commune.

Il affirme ensuite à son tour, que cette source n'est autre que le traité d'Hippolyte *Contre toutes les hérésies*. Ce qui ajoute au poids de cette affirmation, c'est qu'elle repose sur une étude tout à fait personnelle, indépendante de celle de Lipsius. Dans ces conditions, on doit considérer comme établi que ce traité d'Hippolyte, que mentionnent déjà les *Philosophumena*[2] et que Photius a lu, dont il dit expressément qu'il contenait trente-deux notices d'hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus, était bien la source commune utilisée par nos trois héréséologues. En fait, l'identification proposée par M. Lipsius, confirmée par M. Harnack est maintenant généralement adoptée. C'est à titre de résultat acquis que les manuels et les encyclopédies l'enregistrent[3].

Ce n'est pas que l'hypothèse de M. Lipsius soit élevée au-dessus de toute objection. Il y en a une, en particulier, qui ne laisse pas d'être embarrassante. M. Harnack a soin de la signaler et de la discuter. Il est entendu qu'Hippolyte est

1) Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, vol. XLIV, p. 143-226.

2) *Philosophumena*, lib. I, proœmium, l. 15-20. Duncker et Schneidewin.

3) Batifol, *Ancienne littérature chrét.* I, p. 150, 156, 303. Manuel de G. Krüger; *Litteraturgeschichte* de Harnack; *Dictionary of christian biography*.

l'auteur des *Philosophumena*. S'il en est ainsi, on a de la peine à concevoir qu'il puisse être également l'auteur du traité qu'on lui attribue, du moins de ce traité tel que la critique le reconstitue à l'aide de nos trois héréséologues. Les différences entre ces deux écrits sont considérables et semblent exclure l'idée que le même homme en soit l'auteur. M. Harnack s'efforce de montrer que ces différences qu'il reconnaît sont conciliables avec l'hypothèse de l'identité d'auteur. Elles s'expliqueraient par le long intervalle de temps qui sépare le traité et les *Philosophumena*. On verra, dans la suite de notre travail, qu'il est possible de préciser encore les explications de notre auteur. Jusqu'ici nos deux critiques sont d'accord sauf sur des détails. Pour le reste, M. Harnack se sépare nettement de Lipsius. Il ne pense pas qu'Hippolyte ait écrit son traité en Asie-Mineure ni même qu'il ait rencontré Irénée dans cette province. D'après lui, c'est à Rome que le futur auteur des *Philosophumena* a composé son opuscule contre les hérésies. Il estime aussi que M. Lipsius fait remonter cet écrit trop haut. C'est au début de l'épiscopat de Zéphyrin qu'il faut le placer.

Le point sur lequel le désaccord est le plus marqué, c'est celui de savoir quelles ont été les sources utilisées par Hippolyte. Tout le monde peut constater qu'il y a de notables ressemblances entre son traité et le *Catalogue* d'Irénée. Il s'agit de les expliquer. Hippolyte aurait-il fait usage pour son traité du grand ouvrage de l'évêque de Lyon? M. Lipsius ne le pense pas; il voit de trop fortes raisons qui s'opposent à cette hypothèse. Il lui semble préférable d'expliquer les ressemblances entre Hippolyte et Irénée par le fait que l'un et l'autre se sont servis d'une source commune. Cette source, c'est le traité perdu de Justin Martyr.

Cette explication, M. Harnack ne saurait l'accepter. Il a pour l'écarter d'emblée une raison qui lui paraît dirimante par elle-même. On se souvient que, d'après lui, Justin suivait, dans son traité, un ordre de succession des hérésies notablement différent de celui d'Irénée. Il n'en soutenait pas moins

que le *Catalogue* de celui-ci est fait en bonne partie du traité de Justin. Or s'il est vrai que de son côté, Hippolyte a emprunté largement à ce même écrit, comment persisterait-on à soutenir avec M. Harnack que Justin classait les hérésies dans un ordre qui n'est pas celui du *Catalogue* d'Irénée puisque sur ce point Hippolyte s'accorde avec Irénée? N'est-il pas évident que l'ordre adopté et par l'un et par l'autre a dû être celui de l'écrit qu'ils ont tous deux utilisé? M. Harnack le voit fort bien et, comme il croit son hypothèse solidement établie, inattaquable même, il conclut qu'Hippolyte ne doit rien à Justin. Il ne lui reste alors d'autre moyen d'expliquer les ressemblances qui existent entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée qu'en supposant que le premier a eu le grand ouvrage de celui-ci sous les yeux, au temps même où il écrivait pour la première fois contre les hérésies. Il défend cette hypothèse avec une grande abondance d'arguments. C'est ainsi qu'il croit en trouver la confirmation jusque dans les termes ambigus par lesquels Photius marque, à propos du traité d'Hippolyte, les rapports de celui-ci avec Irénée. Un des arguments les plus frappants qu'il fait valoir en faveur de son point de vue, c'est le fait que l'on retrouve chez Hippolyte l'erreur qu'Irénée commet dans son livre au sujet de Colarbassus. N'est-ce pas une indication claire qu'Hippolyte a eu le livre d'Irénée sous les yeux?

C'était un grand succès pour M. Lipsius de voir les plus importantes des thèses qu'il avait émises neuf ans auparavant et qui avaient passé presque inaperçues hautement adoptées par un critique aussi pénétrant et aussi indépendant que l'auteur de l'article que nous venons d'analyser. L'opinion compétente ne pouvait plus rester indifférente. La discussion était ouverte.

Personne ne prêta une attention plus sérieuse aux observations de M. Harnack que Lipsius lui-même. En 1875, il publie un nouveau volume sur « Les sources de l'histoire première de l'hérésie »[1]. C'est une étude détaillée et appro-

1) *Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.

fondie des vues émises par M. Harnack. Tous les chapitres en sont instructifs et intéressants, mais ils n'ont pas tous la même importance. Il nous suffira d'analyser ceux qui éclairent la discussion maintenant engagée entre nos deux éminents critiques.

Dans les deux premiers chapitres de son étude, M. Lipsius examine les vues de M. Harnack sur le traité perdu de Justin Martyr. Dans les chapitres V et VI, il donne son sentiment sur celles que son critique émet dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*. Il nous dit dans quelle mesure il maintient ou modifie ses thèses premières.

On conçoit que la brillante reconstruction du traité perdu de Justin que propose M. Harnack paraisse fragile à un critique comme M. Lipsius. Il soumet tout d'abord à un minutieux examen le plan que celui-ci attribue au traité de Justin et qu'il croit pouvoir déduire de l'*Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon*. La série des hérésies qui y sont mentionnées, identiques dans ces deux écrits, aurait constitué l'ossature du traité perdu. On se souvient que M. Harnack faisait grand état du fait que le nom de Marcion occupait, dans cette liste, la troisième place, immédiatement après Ménandre. C'était, d'après lui, ce qu'il y avait de plus caractéristique dans l'ordre des hérésies adopté par Justin. Il est vrai que, dans la liste du *Dialogue avec Tryphon*, figure, à la place de Marcion, le nom de Marcus, le célèbre disciple de Valentin[1]. C'est du moins ce qu'implique le texte. Les hérésies y sont désignées par les noms collectifs dérivés du nom du fondateur de la secte. A la troisième place, on lit Μαρκιανοί, qui est proprement le substantif collectif de Μάρκος. M. Harnack s'ingénie à démontrer que ce pluriel est l'équivalent de Μαρκιανισταί, le vrai collectif de Μαρκίων. A l'appui de cette opinion, il rappelle que, dans la liste d'Hégésippe, se trouve précisément Μαρκιανισταί, à la troisième place, après Ménandre. M. Lipsius conteste, non sans raison, cette interprétation et pour prou-

1) *Dialogue*, ch. LXXX, édit. Otto.

ver que Μαρκιανοι signifie bien les disciples de Marcus et, en conséquence que c'est ce personnage qui figure, à la troisième place, dans la liste du *Dialogue*, il rappelle, à son tour, une liste d'hérésies tirée des *Constitutions apostoliques*[1]. Dans cette liste, Marcus occupe précisément la troisième place. Du coup l'ingénieuse interprétation de M. Harnack devient sujette à caution. Il serait bien téméraire d'affirmer que le nom de Marcion figurait certainement au troisième rang dans la série des hérétiques mentionnés dans le traité de Justin.

Ces critiques de détail ne laissent pas d'ébranler l'hypothèse même de M. Harnack. Elles enlèvent à sa brillante tentative de reconstruction une partie de son prestige. Ce que M. Lipsius croit devoir accorder à M. Harnack, c'est qu'il a pu exister quelque part une liste d'hérésies comme celle qu'il attribue à Justin. Hégésippe et l'auteur des Constitutions apostoliques en auraient fait usage.

Si M. Harnack ne parvient pas à établir sûrement que Justin a suivi le plan qu'il lui prête, il lui est encore plus difficile d'extraire du *Catalogue* d'Irénée le traité même de Justin. C'est ce que démontre M. Lipsius en quelques pages de fine et vigoureuse critique. Au premier abord, M. Harnack éblouit par l'ingéniosité avec laquelle il déduit du *Catalogue* le traité qu'il prétend restaurer. Les objections ne tardent pas, cependant, à se présenter à l'esprit. Notre auteur est obligé de procéder de façon tout arbitraire. Il lui faut écarter telle notice du *Catalogue* ou retrancher tel trait pour faire cadrer ce qui reste avec le traité de Justin tel qu'il se le représente. Puis, lorsqu'on a fait toutes les coupures indispensables, on s'aperçoit qu'il subsiste si peu de chose que l'on se demande si cela peut encore s'appeler le traité de Justin Martyr.

S'il est peut-être illusoire de chercher dans Irénée les *disjecta membra* de ce traité, il l'est à coup sûr de vouloir l'y retrouver tel que M. Harnack le conçoit.

Il est d'autres considérations critiques qui confirment M. Lipsius dans la même conclusion. On sait que le chapitre

1) VI, 6-8.

onzième du I[er] livre de l'*Adversus haereses* contient un long passage qui rappelle la manière et le style du *Catalogue*. M. Lipsius en avait d'abord conclu que dans ce passage comme dans le *Catalogue*, Irénée s'est servi de la même source et que cette source n'était autre que le traité de Justin. Notre critique soumet cette hypothèse à un nouvel examen. Il n'a pas de peine à établir que l'évêque de Lyon a composé ce passage à l'aide d'un document plus ancien. L'étude des premiers paragraphes du chapitre XI[e] ne laisse aucun doute sur ce point. M. Lipsius croit pouvoir montrer que même dans les autres sections de ce chapitre et dans les premières du chapitre XII, on discerne des vestiges de cet ancien document. Il nous paraît fondé dans ses conjectures. Toute la question est de savoir si ce document est aussi celui dont Irénée s'est servi pour le *Catalogue*. M. Lipsius le pense; nous inclinons à croire qu'il a raison. Mais alors, comme le démontre notre critique, il faut renoncer à l'hypothèse d'après laquelle le document dont Irénée s'est servi serait le traité perdu de Justin. En résumé, il est très difficile de dire ce qu'est l'écrit dont a été fait en bonne partie le *Catalogue*. Il est illusoire de vouloir prouver qu'il est de Justin et d'essayer de l'extraire du *Catalogue*.

Nous nous sommes borné à donner un aperçu de l'argumentation de notre critique. Il est regrettable qu'il l'ait dispersée et morcelée en deux chapitres. Cette erreur de forme a singulièrement nui à l'effet qu'aurait dû produire une aussi pénétrante critique.

Les conclusions auxquelles est arrivé M. Lipsius témoignent d'une véritable désillusion. On comprend sans peine qu'il soit devenu sceptique. Il a commencé par émettre l'hypothèse qu'Irénée a utilisé pour son *Catalogue* le traité perdu de Justin. M. Harnack, venu ensuite, expose l'insuffisance des raisons sur lesquelles s'appuie cette hypothèse. M. Lipsius se rend compte de la justesse des critiques qu'on lui fait. D'autre part, lorsqu'à son tour M. Harnack reprend la même hypothèse en prétendant la fonder sur des raisons plus pro-

bantes, celles-ci ne suffisent pas pour emporter la conviction de M. Lipsius. Bien au contraire, elles achèvent de le rendre sensible à tout ce qu'il y a de précaire et même d'illusoire dans l'hypothèse qu'il a été le premier à émettre. M. Harnack en essayant de reconstituer le traité perdu de Justin lui fait toucher du doigt la témérité de l'entreprise. Dès lors, il la juge chimérique et il abandonne sagement sa première hypothèse.

Dans les chapitres V, VI et VII de son livre, M. Lipsius s'explique sur les divergences d'opinion qui subsistent entre lui et M. Harnack malgré leur accord sur les thèses essentielles. Il sait faire les concessions nécessaires. C'est ainsi qu'il reconnaît que son critique a raison de placer la rédaction du traité d'Hippolyte à Rome plutôt qu'en Asie-Mineure.

Il est un dernier point sur lequel nos deux critiques ne parviennent pas à s'entendre. M. Lipsius le discute dans les chapitres que nous venons de mentionner. Il s'agit d'expliquer les notables ressemblances que l'on constate entre le *Catalogue* d'Irénée et le traité restauré d'Hippolyte. M. Harnack les explique en supposant qu'Hippolyte a fait usage de l'*Adversus haereses*. M. Lipsius avait pensé tout d'abord que les deux héréséologues ont utilisé la même source et que c'est ainsi que se sont produites tant de concordances entre les deux écrits. Cette source aurait été le traité perdu de Justin. Cette hypothèse, M. Lipsius se voit obligé, sinon de l'abandonner, du moins de la modifier profondément. Il estime maintenant qu'il est impossible de rien savoir du traité de Justin. Comment alors ce traité serait-il la source commune où ont puisé Irénée et Hippolyte ou du moins comment pourrait-on le savoir?

M. Lipsius se décide donc à soumettre à un nouvel examen toute cette question des rapports entre Irénée et Hippolyte. L'étude qu'il en fait ne laisse plus rien à désirer. Nous en notons les résultats. Notre auteur reconnaît d'une part qu'il n'est pas impossible qu'Hippolyte ait eu entre les mains le grand ouvrage d'Irénée lorsqu'il composait son traité. Il

accorde que certains détails donnés par celui-ci, notamment ce qui touche Colarbassus et Tatien semblent avoir été directement empruntés à Irénée. D'autre part, il ne reste pas moins sensible à la force des objections que l'on peut faire valoir contre l'hypothèse de M. Harnack. Il ne peut donc se résoudre à expliquer, avec celui-ci, les concordances que l'on constate entre les deux hérésélogues par l'usage qu'Hippolyte aurait fait de l'*Adversus haereses*. Il les passe minutieusement en revue; il précise, délimite exactement les analogies et il conclut que la meilleure explication est de supposer que les deux auteurs ont utilisé une commune source. Quelle est-elle? Nous l'avons vu, M. Lipsius ne peut plus supposer que ce soit le traité perdu de Justin. Ne serait-ce pas ce document inconnu dont Irénée a fait usage, d'après notre auteur, pour composer et les chapitres XI-XII de son livre premier et le *Catalogue*? Notre auteur incline fortement à le croire et c'est dans ce sens, qu'il corrige son hypothèse première. On verra dans la suite si, amendée de la sorte, elle devient plus probante.

La discussion se trouvait momentanément épuisée. On pouvait considérer comme acquis à la science historique les points sur lesquels deux critiques comme MM. Lipsius et Harnack s'accordaient. Pour le reste, il n'y avait de clair que l'extrême difficulté d'arriver à des résultats propres à s'imposer. Aussi, pendant plusieurs années, on ne vit personne tenter de rouvrir la discussion [1].

Enfin, en 1884, M. Hilgenfeld descend dans la lice. Il publie son grand ouvrage sur l'histoire de l'hérésie aux premiers siècles [2]. Il voyait parfaitement que les études de Lipsius et de Harnack entraînaient une transformation complète des méthodes à appliquer à l'histoire première du gnosti-

1) Voir, cependant, un article de M. Ludemann dans la *Literarisches Centralblatt*, 1876, n° 11; la *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1880, les articles de Lipsius sur Irénée et Valentin dans *Dictionary of christian Biography*.

2) *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884.

cisme. Celle-ci devait être faite strictement d'après les documents. C'est à ce point de vue qu'il écrivit son livre. L'entreprise était peut-être prématurée. L'opinion critique n'était pas encore bien fixée sur la valeur historique des documents qu'il s'agissait de mettre en œuvre. Quoi qu'il en fût, M. Hilgenfeld partait d'un point de vue juste et nouveau. Son livre mérite une place à part.

L'éloge de l'ouvrage de M. Hilgenfeld n'est pas à faire. Il a rendu un immense service et largement contribué au progrès de nos études. Les analyses des divers écrits gnostiques sont faites avec une exactitude et une précision irréprochables. L'auteur excelle à faire bien connaître les documents et, dans les descriptions qu'il en fait, déploie un réel talent d'écrivain.

Un trait caractéristique de notre critique, c'est sa prédilection ou, si l'on veut, son faible pour les hypothèses hardies et parfois aventureuses. Dès que l'une de ces brillantes conjectures apparaît à l'horizon, on voit M. Hilgenfeld lui faire le plus cordial accueil. Plus elle paraît téméraire et originale, plus il marque de plaisir à l'enregistrer et le plus souvent à l'adopter. M. Hilgenfeld est le moins méfiant des hommes. M. Lipsius est un sceptique à côté de lui. Dès lors il n'est pas surprenant que les nouvelles hypothèses relatives à l'histoire première du gnosticisme aient trouvé grâce aux yeux de notre historien. De plus timides que lui les ont acceptées. Lui-même va plus loin, et lorsque, à son tour, il se prononce sur les points restés en suspens, il n'hésite pas et en général les tranche dans le sens le plus hardi.

Puisque notre auteur se propose d'écrire une histoire documentaire de l'hérésie première, il lui est indispensable d'avoir une opinion précise sur la valeur et du traité perdu de Justin et de celui d'Hippolyte. Faut-il les considérer comme des sources de premier ordre, les poser comme fondement de l'édifice qu'on se propose de construire? Faut-il adopter l'un et ignorer l'autre? Question capitale pour l'historien du gnosticisme chrétien.

Tout d'abord que pense M. Hilgenfeld du traité perdu de Justin Martyr? Il estime qu'il est presque aisé de le reconstituer pour l'essentiel. Il est fort éloigné du scepticisme dont témoignent les dernières conclusions de M. Lipsius. A son avis, celui-ci a eu tort d'abandonner l'hypothèse dont il avait été l'auteur. M. Hilgenfeld n'hésite pas à prendre parti pour Lipsius de l'étude de 1863 contre Lipsius du volume de 1875. Il ne s'est pas laissé ébranler par cette fine et vigoureuse critique qui semblait avoir réduit à néant tout espoir de ressusciter le traité perdu de Justin. Tout ce qu'il en a retenu, ce sont certaines observations de détail qui lui servent à modifier quelque peu l'hypothèse qu'il adopte. M. Harnack l'a séduit. Il estime que l'ingénieux critique de Lipsius a réussi à reconstituer le traité perdu dans ses grandes lignes et même dans son contenu essentiel. Il n'y a qu'à amender ici et là ce projet de reconstruction. Ainsi M. Lipsius a raison de ne pas admettre l'exégèse des passages de Justin que propose M. Harnack. Il n'est nullement prouvé, comme le croit celui-ci, que le nom de Marcion figurait au troisième rang dans la liste des hérésies énumérées et décrites par Justin.

Notre historien entreprend à son tour de nous rendre le traité de Justin. Il en discerne partout les traces et parfois les débris. D'après lui, cet écrit a été la source principale où Irénée, Hippolyte et Tertullien ont puisé leurs renseignements sur les premiers gnostiques. De Justin dérive la plus grande partie du *Catalogue* d'Irénée et du chapitre onzième du Ier livre. On se souvient que M. Lipsius, tout en reconnaissant que ces parties de l'*Adversus haereses* ont été composées à l'aide d'un document plus ancien, estimait qu'il était impossible de démontrer que ce document fût le traité de Justin. Il croyait avoir les raisons les plus sérieuses pour ne pas lui attribuer ce document. M. Hilgenfeld se contente de déclarer que l'opinion de Lipsius n'est pas fondée. Puis, avec une inaltérable sérénité, il procède à faire, dans le *Catalogue*, le triage de tout ce qui revient à Justin. Il n'a forcément, pour le guider dans ce travail, que des impressions subjectives, ou,

si l'on veut, une sorte d'instinct divinatoire. En la circonstance, c'est le seul critère dont dispose le critique. C'est précisément ce qui avait éveillé les soupçons de M. Lipsius. Il avait compris que, dans ces conditions, toute tentative de restauration du traité perdu ne pouvait être qu'arbitraire. Dès lors quelle confiance méritait une hypothèse qui reposait sur un fondement aussi précaire? Ce sont là scrupules qui ne touchent pas M. Hilgenfeld.

Voilà comment notre historien arrive à retrouver Justin partout. Il lui paraît évident qu'Irénée, Hippolyte, Tertullien procèdent, en dernière analyse, de l'introuvable traité. Celui-ci devient, dans son système, une sorte de source occulte dont on sent la présence dans tous les documents que nous possédons de l'histoire première du gnosticisme. Justin prête ainsi son autorité de contemporain des fondateurs des grandes hérésies aux traditions et aux renseignements que nous tenons des premiers héréséologues ecclésiastiques. A son insu, M. Hilgenfeld se fait conservateur. Grâce à lui, on a l'illusion que l'histoire traditionnelle du gnosticisme au IIe siècle repose sur une base solide.

L'autre fondement de cette histoire a été, sûrement, le traité d'Hippolyte. D'une manière générale, notre auteur s'accorde avec M. Lipsius dans l'idée qu'il se fait de cet écrit. Pour maint détail relatif à la restauration de ce traité, il donne raison à M. Harnack. Notre critique se montre plus indépendant lorsqu'il se prononce sur les sources qu'Hippolyte aurait, à son avis, utilisées. Le traité de Justin a été la principale; il constitue ce qu'on peut appeler le gros œuvre de l'écrit d'Hippolyte. Justin forme si bien le fond et la matière du traité de son successeur que celui-ci n'a eu guère qu'à compléter sa source par les notices d'hérésies qui n'existaient pas encore au temps où le Martyr l'avait composée. En même temps qu'Hippolyte faisait usage de Justin, il compulsait Irénée. M. Hilgenfeld soutient avec Harnack qu'il a eu entre les mains l'*Adversus haereses*. Notre critique demande comment Hippolyte aurait négligé, encore moins ignoré cet

ouvrage. Il ne se dit pas que si nous connaissions les circonstances dans lesquelles Hippolyte a rédigé son traité, nous découvririons peut-être la raison d'un fait assurément étrange. Il ne nous explique pas, d'autre part, comment il se fait qu'Hippolyte exploite, dans une si faible mesure, l'*Adversus haereses*, s'il l'a eu sous les yeux pendant qu'il composait son traité « Contre toutes les hérésies », tandis que lorsque ce même Hippolyte écrit trente ans après les *Philosophumena*, il y cite de longs fragments du grand ouvrage de son ancien maître.

Ainsi M. Hilgenfeld estime que les nouvelles hypothèses, même les plus hardies, sont bien établies. Il en fait lui-même le fondement de son histoire du gnosticisme au IIe siècle. Notre critique est décidément optimiste.

M. Hilgenfeld n'a pas réussi à faire prévaloir ses vues. Bien loin de partager son enthousiasme pour les hypothèses qu'il adopte, les critiques les plus compétents montrent un scepticisme croissant. M. Lipsius accentue le sien[1]. M. Harnack lui-même a perdu cette confiance un peu juvénile avec laquelle il affirmait qu'Irénée a utilisé le traité perdu de Justin Martyr[2].

Ce sentiment a trouvé son expression la plus complète dans une étude récente qui est la dernière qu'il soit nécessaire de mentionner[3]. L'auteur est à la fois très tranchant et très sceptique. D'une part, il pousse à l'extrême les conclusions négatives qui se dégageaient du débat engagé entre Lipsius et Harnack. D'autre part, il se montre aussi peu hésitant que M. Hilgenfeld. Comme lui, il simplifie toutes les questions par des procédés quelque peu sommaires.

Il ne sera pas sans intérêt de résumer les vues de M. Kunze

1) Voir les articles déjà mentionnés de Lipsius sur Irénée et Valentin dans *Dictionary of Christian Biography*.

2) M. Harnack écrit, en 1888, cette phrase, dans un article sur Valentin de l'*Encyclopédie Britannique* : Irénée a fait usage d'un traité de Ptolémée et *probablement* de celui de Justin ; voir la note ajoutée par Harnack.

3) J. Kunze, *De historiae gnosticismi fontibus quaestiones*, Leipzig, 1894.

d'autant plus que M. Harnack lui-même leur a fait un accueil plus empressé qu'on ne l'eût supposé de sa part[1].

Notre auteur veut être fixé, tout d'abord, sur les sources dont Irénée se serait servi pour écrire son *Catalogue* ainsi que les chapitres XI et XII du premier livre de son grand ouvrage. Il croit pouvoir établir, par l'analyse critique de ces passages, qu'ici Irénée ne procède pas autrement qu'ailleurs; il n'aperçoit dans les textes aucune indication soit de fond soit de forme qui permette de supposer que l'auteur de l'*Adversus haereses* copie un document quelconque au lieu de suivre sa manière habituelle et de rédiger librement son exposé d'après les renseignements qu'il possède. M. Kunze ne va pas jusqu'à nier que l'évêque de Lyon ait consulté des documents plus anciens. Il reconnaît qu'il a eu entre les mains des écrits gnostiques. Il accorde même qu'il a pu s'inspirer de traités antignostiques plus anciens. Mais il ne veut, à aucun prix, qu'Irénée ait intercalé des fragments de ces traités dans le *Catalogue* ou dans les chapitres XI et XII du Ier livre. Il n'admet même pas qu'il ait émaillé son exposé de phrases empruntées à ses sources. Tout dans ces parties de son ouvrage, comme dans le reste, est de sa plume, on pourrait presque dire, de son cru.

Dès lors, la question du traité de Justin est tranchée. Il est parfaitement illusoire de tenter de l'exhumer du grand ouvrage d'Irénée. Ce qu'on tire du *Catalogue* n'a jamais existé. C'est un pur fantôme, dit notre critique. Il ne nous laisse même pas la ressource de croire qu'il se dissimule dans le *Catalogue* une source inconnue qui en fasse la trame. Ici comme partout Irénée est seul responsable de ce qu'il a écrit. Les éléments qu'il a pu emprunter à autrui font indissolublement corps avec la substance de son livre. Voilà qui est clair. MM. Lipsius et Harnack ont eu bien tort de torturer les textes pour y découvrir Justin ou tel héréséologue in-

1) *Theolog. Literaturz.*, année 1894, p. 340.

connu. Une analyse bien faite du *Catalogue* d'Irénée aurait dû suffire à les convaincre de l'inanité de l'entreprise !

En ce qui concerne Hippolyte, notre critique n'est pas moins catégorique. Assurément ses vues sur le traité perdu ne manquent ni de saveur ni d'originalité. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld s'accordaient à chercher les débris épars de ce traité dans Épiphane comme dans Philaster et Pseudo-Tertullien. M. Kunze modifie cette opinion dans ce sens qu'il exclut Épiphane des sources à utiliser pour restaurer le traité d'Hippolyte. Pseudo-Tertullien et Philaster sont les seules qu'il admette. D'après lui, tout ce qui chez Épiphane paraît provenir du traité perdu a été, en réalité, emprunté à Irénée. L'*Adversus haereses* a été la principale autorité d'Épiphane pour l'histoire de l'hérésie gnostique au IIe siècle. Réduit à ses véritables proportions, le trop fameux traité était peu de chose. Pseudo-Tertullien en donne une idée suffisante. M. Kunze en fait un opuscule si insignifiant qu'on se demande comment il a pu se substituer au traité plus ancien de Justin au point de lui être préféré. Comment surtout se fait-il que Philaster l'ait utilisé à l'exclusion presque complète, semble-t-il, du grand ouvrage d'Irénée ?

M. Kunze n'est pas radical à demi dans ses conclusions. Il est curieux de voir quelles ont été, d'après lui, les sources dont Hippolyte a fait usage pour son traité. Pour être au clair sur ce point, il suffirait d'expliquer les ressemblances si évidentes qui existent entre son traité et le *Catalogue* d'Irénée. D'après notre critique, l'explication est des plus simples. M. Harnack avait raison : Hippolyte est tributaire de l'*Adversus haereses*. Il n'a pas eu d'autre source à sa disposition. Des objections que soulève cette opinion, M. Kunze ne tient aucun compte. Ce qui avait empêché un esprit aussi impartial et averti que M. Lipsius de se rallier à l'hypothèse de M. Harnack n'est pas pour arrêter notre critique !

Quelle est sa conclusion ? C'est qu'en dernière analyse, Irénée est notre seule autorité pour l'histoire première du gnosticisme. Les hérésologues postérieurs n'en ont pas eu

d'autre qui vaille être mentionnée. Nous voilà ramenés à l'opinion traditionnelle. Irénée est rétabli dans son antique prestige. Ne cherchons pas à savoir quels sont les garants qu'il peut présenter de l'exactitude de ses affirmations. C'est peine perdue. A en croire M. Kunze, cette longue discussion que nous avons retracée et qui a duré près de trente ans n'aboutit à rien. Son résultat est absolument négatif. On avouera que si notre auteur a raison, ce résultat ne laisse pas d'être fâcheux pour le prestige de la critique, surtout lorsque ce sont des maîtres comme Lipsius et Harnack qui se sont à ce point fourvoyés.

*
* *

Quoi qu'en pense un scepticisme superficiel, ces discussions longues et ardues n'ont pas été inutiles. A tout le moins, elles ont fait comprendre la nécessité d'appliquer aux documents du gnosticisme les méthodes de critique littéraire qui ont eu de si heureux résultats dans d'autres domaines.

L'une des sources les plus abondantes de documentation gnostique est cette « réfutation de toutes les hérésies » ou *Philosophumena* qu'on a longtemps attribuée à Origène. On sait l'émotion qui s'empara des patristiciens lorsqu'en 1851 Miller publia les livres IV à X de cet écrit, d'après un manuscrit trouvé au Mont Athos en 1842. On se jeta avec avidité sur le nouveau document. Il contenait une masse considérable de matière inédite. On y trouvait des systèmes entiers dont les héréséologues ecclésiastiques ne nous font même pas connaître l'existence. Ce qui donnait à son ouvrage une importance exceptionnelle, c'est que l'auteur, dans ses descriptions des systèmes dont il signalait l'existence pour la première fois, non seulement se servait de sources gnostiques mais en donnait de copieuses analyses et parfois les citait textuellement. On en arriva à considérer ces parties des *Philosophumena* comme la source la plus pure que nous possédions pour la connaissance de l'histoire première du gnosticisme. Pendant longtemps, l'écrit d'Hippolyte, encore que l'on con-

testât qu'il en fût l'auteur, jouit d'un crédit qui faisait pâlir celui des autres sources.

En 1885, ce prestige subit une forte atteinte. Le Dr Salmon, de l'Université de Dublin, publia, à cette date, un article sur les sources des *Philosophumena* qui attira immédiatement l'attention du public compétent[1]. L'auteur y relevait entre les documents gnostiques dont Hippolyte a le monopole toute une série de concordances très frappantes d'idées, d'images et même d'expressions. Ces ressemblances sont telles qu'elles ne peuvent s'expliquer que par une étroite parenté des écrits eux-mêmes. La conclusion qui semble s'imposer, c'est que ceux-ci ont tous le même auteur. Quoi qu'il en soit, M. Salmon n'en doute pas. Cet auteur ne peut être, d'après lui, qu'un faussaire qui a surpris la bonne foi d'Hippolyte. C'était, sans doute, un gnostique repentant qui pour se faire agréer de l'évêque, lui apporta un livre secret de la secte qu'il abandonnait. Excellente aubaine pour Hippolyte qui, mis en goût par cette trouvaille, cherche partout à se procurer des livres secrets. Son prétendu converti s'empresse de satisfaire sa curiosité, d'exploiter sa crédulité. C'est ainsi qu'il lui passe successivement les écrits dont les *Philosophumena* nous donnent l'analyse. Il les aurait ou maquillés ou même composés lui-même. Ainsi les fameux documents d'Hippolyte seraient tous sortis de la même fabrique de faux.

On se demande si cette hypothèse aussi ingénieuse que hardie n'a pas été suggérée à son auteur par certaine retentissante mésaventure arrivée au Dr Ginsburg, le savant compatriote de M. Salmon. Précisément en 1883, un Juif d'Orient du nom de Shapira offrait au British Museum des bandes de cuir qui contenaient des passages du Deutéronome en lettres identiques à celles de la stèle de Mésa. Le candide Ginsburg, chargé d'examiner ces mémorables documents, s'y laissa prendre. Le faussaire fut sur le point de recueillir les bénéfices de sa mystification lorsque d'autres sa-

1) G. Salmon, *The Cross-references in the Philosophumena*, dans *Hermathena*, V, 1885, p. 389 et suivantes.

vants, tout spécialement M. Clermont-Ganneau, percèrent à jour cette habile supercherie. Cet incident fit sensation en Angleterre. Quoi de plus naturel que M. Salmon se soit représenté Hippolyte comme un Ginsburg du IIIe siècle[1]?

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse du professeur de Dublin ne passa pas inaperçue. M. Harnack lui-même la relevait et, dans un compte rendu, déclarait que les observations sur lesquelles M. Salmon s'appuyait étaient suffisamment nombreuses et importantes pour que sa thèse fût prise en sérieuse considération[2].

Une vérification de cette ingénieuse hypothèse par l'étude minutieuse des textes s'imposait. M. H. Staehelin se chargea de la faire[3]. Il s'est acquitté de sa tâche avec une scrupuleuse conscience.

On ne semble pas avoir rendu pleinement justice à notre auteur. On aurait dû distinguer, dans son travail, les faits qu'il met en lumière des conclusions qu'il en tire. Quel que soit le jugement que l'on porte sur celles-ci, les faits observés et notés par M. Staehelin gardent toute leur importance. Il les a marqués avec tant de soin qu'ils peuvent être considérés comme établis et acquis. Il suffira de compléter les observations de l'auteur, encore qu'il ne laisse pas grand'chose à glaner après lui. Ses conclusions, d'autre part, restent sujettes à controverse. Il est naturel que tout le monde ne les admette pas. D'autres peut-être déduiront des faits mêmes, si bien mis en relief par M. Staehelin, des conclusions toutes différentes. L'impression que laissent précisément les conclusions de l'auteur, c'est qu'il abonde trop dans son propre sens. C'est le défaut ordinaire des monographies, d'autant plus malaisé à éviter qu'elles sont faites

1) *Revue politique et littéraire* du 29 septembre 1883 : *Un prétendu manuscrit original de la Bible.*

2) *Theolog. Literaturz.*, année 1885, p. 506; Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, I, 1, p. 24, n° 2. L'auteur adopte entièrement la thèse de Salmon.

3) H. Staehelin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haeretiker*, 1890, dans *Texte u. Untersuchungen*, vol. VI.

avec plus de conscience. Juste ou non, c'est l'impression qui se dégage de l'étude de Staehelin. Il n'est pas douteux qu'elle ait nui au succès des thèses qu'il soutient. Dès lors, une analyse sommaire de ce remarquable travail ne sera pas sans utilité.

Quels sont les documents que notre auteur soumet à sa critique? Ce sont dans les *Philosophumena*, les notices sur les Naassènes, les Pérates, les Sethiani, l'Arabe Monoïmus, le gnostique Justin, Simon le Magicien, Valentin, Basilide et les Docètes. Hippolyte a composé ces neuf notices à l'aide d'autant d'écrits gnostiques qu'il a pris pour des livres secrets. Ces notices équivalent presque à des documents originaux.

M. Staehelin compare entre eux les systèmes que ces écrits nous font connaître. Il relève d'abord les traits généraux qui leur sont communs. Ceux-ci sont nombreux et frappants. Il ressort de ce premier examen que, sur les neuf systèmes, il y en à quatre qui sont plus particulièrement apparentés. Ce sont les trois systèmes ophites et celui de l'Arabe Monoïmus. Ils ont évidemment une même origine. Ils ont un air de famille caractéristique. D'autre part, on ne peut les isoler des systèmes que l'auteur des *Philosophumena* attribue à Simon, à Basilide, à Justin, aux Docètes. S'ils en diffèrent plus qu'ils ne diffèrent entre eux, ils offrent, cependant, assez d'analogies avec ces systèmes pour qu'on leur suppose la même origine. Le système attribué à Valentin est le seul qui fasse exception. On pourrait le classer à part.

M. Staehelin ne veut pas s'en tenir à des observations générales. Il estime qu'elles sont insuffisantes pour asseoir une conclusion ferme. Il pousse jusque dans le détail le plus minutieux la comparaison qu'il a instituée. Elle lui procure une abondante moisson d'observations du plus vif intérêt. On est surpris du grand nombre de notions, d'images, d'expressions qui sont communes à tous ces écrits gnostiques des *Philosophumena*. C'est tout un fonds d'idées, de symboles, de phrases stéréotypées qu'on retrouve, tour à tour, dans chacun de ces documents. La comparaison des détails confirme et renforce l'impression d'ensemble. Tous ces systèmes

sont de même souche. Les ressemblances sont trop nombreuses et trop caractéristiques pour qu'on puisse nier leur commune origine. L'ingénieuse critique de M. Staehelin parvient même à faire la preuve qu'il y a dépendance littéraire directe au moins entre certains de ces écrits gnostiques. Dans sa notice sur Simon le Magicien, Hippolyte fait usage d'un écrit intitulé l'*Apophasis*. Or on en retrouve des phrases entières presque textuellement reproduites dans les notices sur les Naassènes, les Sethiani, Basilide. D'où il faut conclure ou que l'*Apophasis* a emprunté ces phrases aux écrits dont ces notices nous donnent le contenu ou que les auteurs de ces écrits les ont tirées de l'*Apophasis*. Voilà un fait qui met en pleine lumière la parenté littéraire que M. Staehelin croit apercevoir entre tous ces écrits gnostiques.

Notre critique étudie, dans un chapitre spécial, les citations des Saintes Écritures dont abondent nos documents. Il remarque que dans tous, les citations sont faites de la même manière, que certaines d'entre elles reviennent chez les différents auteurs et, fait bien digne d'attention, on constate, dans quelques-unes de ces citations de textes bibliques, des confusions et des erreurs qui sont communes à tous. Il semble qu'il faille conclure de ces indices, que c'est le même auteur qui a composé tous ces écrits.

Dans la deuxième partie de son travail, M. Staehelin recherche la date probable de nos documents. Comme ils ne contiennent aucune indication précise qui oblige de les placer à un moment plutôt qu'à tel autre, notre critique en est réduit à des conjectures fondées sur le caractère des écrits eux-mêmes. Il les interroge pour savoir l'âge apparent des doctrines qu'ils renferment. C'est ainsi que, pour déterminer la date de composition de nos documents, il est amené à les étudier en eux-mêmes, après les avoir comparés les uns aux autres. Cette deuxième partie est devenue, par la force des choses, une étude approfondie de nos écrits.

M. Staehelin estime que ces documents sont contemporains d'Hippolyte lui-même. Ils ne remontent guère au delà

du début du IIIe siècle. Ce serait une grave erreur de les prendre pour ce qu'ils se donnent ou ce qu'Hippolyte suppose qu'ils sont. Ce ne sont, en aucune façon, des documents primitifs. Ils représentent une phase avancée du gnosticisme.

Quelles sont les raisons que notre critique découvre de son opinion? Il remarque, tout d'abord, que certaines des sectes, que les *Philosophumena* sont seuls à nous faire connaître, portent des noms que ne justifie plus leur doctrine. Ainsi dans le système des *Naassènes*, le serpent est tout à fait effacé. On ne comprend pas pourquoi la secte se nommait ainsi. C'est à peine si le patriarche Seth figure dans la doctrine que les *Philosophumena* attribuent aux *Sethiani*. Pour les *Pérates*, ce nom n'est guère qu'un jeu de mots. La doctrine n'a rien à voir avec la raison d'être du nom que porte la secte. Quelle autre conclusion tirer de ces faits si ce n'est que les systèmes des *Philosophumena* ont été élaborés à une époque déjà tardive? Le nom qui, au début, symbolisait le principe même de la secte et en marquait la raison d'être n'avait plus le même prestige ; il était un peu vieilli ; il ne répondait plus aux préoccupations dominantes des sectaires. Aussi bien ne donne-t-on au personnage ou à l'idée que représente ce nom qu'une place secondaire dans le système plus récent.

Plus on analyse minutieusement ces systèmes et plus on aperçoit de raisons de les croire de date récente. Ce qui les caractérise tous, c'est l'incohérence des idées. Celles-ci sont pour ainsi dire bigarrées. Elles font penser à une eau trouble dans laquelle s'est déversé le limon de trois ou quatre affluents. Analysez les principales notions de ces systèmes, cosmologie ou christologie, vous y trouverez presque toujours des éléments disparates associés en dépit de la logique. Il est clair qu'on a affaire à des conceptions formées de débris de conceptions plus anciennes, plus simples et parfois exclusives les unes des autres. Dans certains de ces systèmes, ce phénomène est plus apparent que dans d'autres. Il s'y manifeste sur une plus vaste échelle. C'est ainsi que l'on discerne encore dans les systèmes qui figurent sous le nom

de Basilide, des Sethiani, des Docètes deux conceptions générales opposées. L'une, c'est le dualisme platonicien, l'autre, c'est le monisme panthéiste. Ces deux conceptions coexistent dans ces trois systèmes et en une foule de points, se mêlent et se confondent. Il n'est pas ordinaire que les systèmes primitifs soient si complexes. Dans ceux que nous venons de nommer, il y a lieu de croire que le monisme est venu se greffer sur le dualisme. Ces systèmes étaient donc dualistes au début, et les écrits qui nous les font connaître accusent en conséquence un état déjà avancé du gnosticisme qu'ils représentent.

Si, à l'examen, tous ces écrits trahissent des caractères qui donnent à croire qu'ils sont relativement récents, il suffit, pour s'en convaincre tout à fait, de bien marquer l'évolution des systèmes qu'ils représentent. C'est ce que M. Staehelin a fait avec beaucoup de sagacité. Il est possible, à l'aide d'une sévère critique appliquée aux renseignements qu'Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène nous donnent sur les doctrines de Simon le Magicien, Basilide, les Ophites, de se faire une idée juste de ce qu'elles ont été au début. Comparez ensuite ces doctrines avec ce qu'elles sont devenues dans nos documents. Le doute ne sera pas possible. Elles présentent dans les *Philosophumena* un stade plus avancé d'évolution. On discerne encore dans ces doctrines les linéaments des systèmes primitifs mais déjà altérés. Ils sont ou grossis ou déformés par l'adjonction d'éléments étrangers. Nos documents ont été composés à une époque, où le syncrétisme, en particulier, était en voie de décomposer les doctrines primitives des sectes dont ils ont été les livres secrets au temps d'Hippolyte. C'est une époque déjà éloignée des origines.

M. Staehelin fait remarquer avec beaucoup de raison que s'il était prouvé d'un seul de nos documents qu'il est de date récente, il faudrait admettre que tous les autres le sont aussi. En effet, ils sont tous si étroitement apparentés qu'ils sont inséparables. Ce qui est vrai de l'un l'est forcément de tous. Ainsi, il est certain que le livre secret intitulé l'*Apophasis*, dont Hippolyte s'est servi pour exposer le système de Simon

le Magicien, n'est pas authentique. Tout au plus peut-on affirmer qu'il est sorti de la secte qui a longtemps porté le nom de Simon. Le système qu'il représente n'a presque plus rien de commun avec les idées que la tradition attribue à Simon, à plus forte raison, avec les doctrines que l'hérétique samaritain a réellement professées. L'*Apophasis* est de date récente. D'autre part, c'est peut-être l'un des écrits les plus anciens de ceux qu'Hippolyte a utilisés pour la description de ses gnostiques. On se souvient que l'on retrouve dans d'autres notices des phrases textuelles de cet écrit. Quelques-uns de nos gnostiques l'ont donc utilisé ; leurs systèmes ne sont donc pas plus anciens que l'*Apophasis*. M. Staehelin nous semble avoir démontré, avec non moins de bonheur, le caractère postérieur des systèmes attribués par les *Philosophumena* à Basilide et aux Docètes. En voilà plus qu'assez pour qu'il ait le droit d'en affirmer autant de la collection entière des écrits découverts par Hippolyte.

A quelle conclusion cette étude si serrée et si détaillée de nos documents conduit-elle notre critique? Il a démontré jusqu'à l'évidence qu'ils sont intimement apparentés. Il estime qu'il est même prouvé qu'ils sont littérairement dépendants les uns des autres. Il lui semble donc qu'ils sont de même provenance et issus de la même source. Ils ont tous le même auteur. C'est le même gnostique qui a imaginé tous ces systèmes. Des faits significatifs rendent cette supposition plausible. Ainsi il est à remarquer que ces systèmes sont isolés parmi les systèmes gnostiques. Ils n'ont pas leurs pareils. Il est difficile, impossible peut-être de les rattacher à d'autres groupes. Il y a même, parmi les sectes dont Hippolyte se vante de livrer les secrets, plusieurs qui sont entièrement inconnues. On n'en trouve ni mention ni trace dans Irénée, Clément ou Epiphane. Saurait-on qu'il y a eu un Monoïmus ou un Justin le Gnostique si les *Philosophumena* n'avaient pas revu le jour? Ainsi ces systèmes sont à la fois hors cadres et de même origine. Dès lors l'hypothèse de M. Salmon n'est-elle pas celle qui les explique le mieux? Les docu-

ments inconnus des *Philosophumena* sont des faux fabriqués dans la même officine par le même faussaire.

C'est la conclusion à laquelle M. Staehelin s'est arrêté. Il est trop avisé pour ne pas sentir les objections qu'elle soulève. Aussi bien ne la formule-t-il pas sans faire des réserves. Il est loin d'être aussi absolu que M. Salmon. Ce qui lui paraît devoir être considéré comme acquis, c'est qu'en tout état de cause, ces documents sont sans valeur historique. L'historien du gnosticisme ne doit plus en faire état. Que nous sommes loin de l'enthousiasme avec lequel on saluait les *Philosophumena* à leur première apparition! Décidément la critique littéraire ne leur a pas été favorable.

*
* *

Les dernières années qui ont amené la découverte presque à jet continu de nouveaux débris de l'ancienne littérature chrétienne ont été profitables au gnosticisme. Nous sommes en possession, depuis une dizaine d'années, d'écrits gnostiques de langue copte qui gisaient inédits dans la Bodléienne d'Oxford depuis plus d'un siècle.

Le savant Woïde signalait en 1778 l'existence d'un manuscrit et d'un papyrus coptes contenant des écrits gnostiques. Le manuscrit était celui de la *Pistis Sophia* dont le texte et la traduction en latin parurent en 1851 [1]. Woïde prit copie du papyrus mais papyrus et copie restèrent enfouis à Oxford jusqu'en 1881. L'honneur de l'avoir le premier exhumé et publié revient à M. Amélineau [2].

On s'accorde à reconnaître que les écrits contenus dans nos deux manuscrits se décomposent en plusieurs autres. Il y

1) *Pistis Sophia*, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze, edidit J.-H. Petermann, 1851; traduction latine sans texte copte en 1853.

2) *Revue de l'histoire des Religions*, année 1890, p. 176. — *Notices et extraits* des manuscrits publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXXIV, 1891.

en a deux dans la *Pistis Sophia*. L'un embrasse les trois premières parties et l'autre la quatrième et dernière. Le papyrus de Bruce contient deux écrits dont le premier se compose de deux livres. Nos documents coptes nous donnent ainsi quatre écrits gnostiques authentiques. Quelle bonne fortune quand on songe au peu qui a survécu de cette littérature gnostique, l'une des plus riches et des plus variées qui aient existé[1]!

Ces écrits sont de pieuses fictions. On met Jésus ressuscité en scène soit au lendemain de la résurrection, soit onze ans plus tard. Ses disciples, apôtres et saintes femmes, l'entourent. Il leur communique les suprêmes révélations. Ses discours sont coupés par les questions de ses disciples. A de certains moments, il passe des paroles aux actes et célèbre quelque solennel mystère. Voilà la mise en scène uniforme de ces écrits. Chacun, cependant, a sa physionomie propre qui résulte du sujet particulier qui y est traité. Dans l'écrit qui se compose des trois premières parties de la *Pistis Sophia*, il s'agit presque uniquement du monde transcendant. C'est l'ascension de Jésus ressuscité à travers les sphères, c'est la chute et le relèvement de Pistis-Sophia, c'est la hiérarchie des essences célestes et la description des domaines qui se superposent depuis les ténèbres du chaos jusqu'à la suprême lumière. Dans la quatrième partie du même ouvrage, se trouvent une description détaillée des rites présidés par Jésus lui-même, une explication de leur vertu, une longue révélation sur la destinée des âmes après la mort. Ainsi de ces deux écrits, l'un est tout de spéculation, l'autre est un manuel pratique de rédemption.

L'écrit du papyrus de Bruce, intitulé le *Livre du grand Logos selon le mystère*, est du même genre que la *Pistis Sophia*. Les deux livres qui le composent pourraient passer pour deux écrits différents, l'un ne faisant nullement suite à l'autre. Le premier rappelle par son caractère comme par

1) Voir la *Geschichte der altchristl. Litteratur* de Harnack, 1 vol., p. 143.

son contenu le premier des deux écrits qui forment la *Pistis Sophia*. Il est à l'égal de celui-ci plein de spéculations sur le monde transcendant. Il nous montre Jésus révélant à ses disciples les émanations successives du principe suprême. Elles se font par l'entremise de Jeû, sorte de vicaire qui remplace le principe suprême dans l'œuvre émanatrice. Ces émanations se ramifient à l'infini. L'une des curiosités de cet écrit, ce sont les « types » ou dessins symboliques qui représentent à l'œil les principales émanations, lesquelles, comme des têtes de séries, donnent à leur tour naissance à d'innombrables émanations. Comme si cette description du monde transcendant ne suffisait pas, on nous montre Jésus conduisant ses disciples à travers les « lieux » et les « trésors » qui s'étagent et se succèdent dans le ciel de la spéculation gnostique. Il leur en révèle au fur et à mesure, le « nom » secret, le « sceau », le « caillou ». Finalement il leur livre la formule magique qu'ils n'auront qu'à prononcer pour que les obstacles cèdent devant eux et que les gardiens des « trésors » les laissent passer. Une belle liturgie déclamée par Jésus termine ce premier livre.

Le deuxième livre est tout à fait analogue à cette quatrième partie de la *Pistis Sophia* qu'on est unanime à considérer comme un écrit à part. Il n'y est question que de rites et de formules magiques. Jésus officie comme liturge au milieu de ses disciples. Il célèbre avec eux les cérémonies qui les purifieront et les rendront aptes à s'élever jusqu'à la suprême lumière. Il leur administre les trois baptêmes, de l'eau, du feu, de l'esprit. Un quatrième mystère clôt ces imposantes cérémonies. Celui-ci doit préserver les disciples de la malveillance des archontes. Puis Jésus leur explique ce qu'ils devront faire lorsqu'ils quitteront le corps. Ils devront présenter un sceau, dire un nom, réciter une « apologie » chaque fois qu'ils parviendront à un « aeon ». Les archontes de cet aeon les laisseront passer. Pour finir, ils auront à recevoir le dernier mystère, celui du pardon des péchés. Ils entreront alors dans le « trésor de lumière ».

Le papyrus de Bruce contient, outre les deux livres du Grand Logos, un écrit dont le titre et le commencement sont perdus. Très intéressant à certains égards, cet écrit ne se prête pas à l'analyse. D'ailleurs les difficultés de la traduction comme du texte sont plus grandes ici que dans le reste du papyrus. Cet écrit est une sorte de système métaphysique et cosmique. C'est de la spéculation plus abstraite que celle des autres écrits de notre groupe.

D'un accès difficile et d'une lecture laborieuse, ces écrits gnostiques de langue copte sont peu connus. C'est pour cette raison que nous en avons donné un aperçu sommaire. Ils ne font, d'ailleurs, l'objet des recherches de la critique historique que depuis quelques années. Jusqu'à présent, MM. Amélineau et Schmidt ont été seuls à mener la discussion[1]. Elle est close pour le moment. Il ne reste qu'à la résumer.

Le papyrus de Bruce offre des difficultés exceptionnelles pour le déchiffrement et la fixation du texte. Il a fallu, en outre, rétablir l'ordre des feuillets. Cette question toute paléographique a été longuement discutée par nos deux critiques.

Ce qui importe davantage à notre étude, c'est de savoir la provenance et la date des écrits qui se trouvent dans les manuscrits coptes. C'est sur ce point que MM. Amélineau et Schmidt diffèrent le plus de sentiment. Chacun a son système.

M. Amélineau voit dans les figures symboliques qui parsèment les écrits du papyrus de Bruce de véritables hiéroglyphes, imités de ceux de l'Égypte. Il les interprète selon les règles applicables à cette sorte d'écriture. Nous avons dans ces dessins la preuve qu'il y a un lien étroit entre le gnosticisme de ces écrits et l'Égypte. C'est donc dans les religions égyptiennes que M. Amélineau en cherche les origines et

1. K. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892, Compte-rendu de M. Preuschen dans *Theolog. Literaturz.*, année 1892.

l'explication. Né en Égypte, saturé de conceptions indigènes à ce pays, ce gnosticisme ne peut être que celui de Basilide et de Valentin. Or précisément l'une des principales thèses de M. Amélineau, c'est que ces deux chefs d'école ont emprunté toutes les conceptions essentielles de leurs systèmes à la vieille religion d'Égypte. C'est une raison de plus de rapprocher le gnosticisme des documents coptes de la doctrine de Basilide et de Valentin. M. Amélineau ne voit même aucun inconvénient à attribuer l'un de nos écrits coptes à Valentin lui-même. Ce qui lui paraît certain, c'est qu'ils sont tous anciens. Ils dateraient de l'époque même des grands fondateurs des sectes gnostiques[1].

M. Carl Schmidt n'admet pas l'interprétation des figures symboliques de nos écrits par les hiéroglyphes. Il pense ainsi enlever son fondement même à l'hypothèse de M. Amélineau. Pour le reste, il se rallie avec empressement à l'opinion de M. Harnack, qui ne croit pas l'auteur de l'*Essai sur le gnosticisme égyptien* fondé dans ses vues sur les origines des systèmes de Basilide et de Valentin[2].

C'est ailleurs que notre critique cherche les origines du gnosticisme des documents coptes. Reprenant une hypothèse déjà émise par Kœstlin, il rattache à la doctrine des Ophites non seulement le gnosticisme de la *Pistis Sophia* mais aussi celui du papyrus de Bruce [3]. On désigne habituellement par cette appellation d'Ophites tout un groupe de gnostiques congénères, tels que les Sethiani, Nicolaïtes, Caïnites, etc., auxquels elle ne convient peut-être pas. M. Schmidt préfère qu'on les appelle « gnostiques » proprement dits, comme ils s'appelaient eux-mêmes. Sous forme de digression, il donne sur ces sectes des aperçus nouveaux et ingénieux d'un sérieux intérêt. Il relève, en particulier, le fait que le groupe

1) Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien* et l'article cité.
2) Voir *Theologische Literaturzeitung*, année 1889, p. 232.
3) Koestlin, ses deux articles dans les *Theologische Jahrbücher*, année 1854; R. A. Lipsius dans *Dictionary of christian Biography*, à l'article « Pistis Sophia ».

se divisait en deux fractions de tendances opposées. Si des deux côtés le fond des spéculations était à peu près le même, il en allait tout autrement de la morale. Les uns pratiquaient l'ascétisme le plus rigoureux. C'était la règle des Severiani, des Archontici, des Sethiani. Les autres, au contraire, tels que les Nicolaïtes, les Caïnites, etc. se livraient systématiquement à la débauche et aux vices contre nature. C'est à la première de ces tendances que se rattachent, d'après M. Schmidt, les gnostiques de nos documents. Les textes de la *Pistis Sophia* et du papyrus ne laissent aucun doute sur ce point. Ce sont les pratiques des autres gnostiques qui y sont dépeintes et condamnées dans les termes les plus énergiques[1].

M. Schmidt croit pouvoir aller plus loin et savoir à laquelle des trois sectes principales de la tendance ascétique appartiennent nos gnostiques. C'est à celle des Severiani. Les gnostiques de la *Pistis Sophia* et ceux des deux livres du *Grand Logos* du papyrus appartiennent presque sûrement à la même secte. Notre critique nous semble l'avoir établi. Ce serait donc de ces Severiani, qui étaient répandus dans la Thébaïde au IIIe siècle, qu'émaneraient la plupart de nos écrits gnostiques de langue copte.

On estime, en général, que M. Harnack, dans l'instructive étude qu'il a consacrée à la *Pistis Sophia*, en a fixé la vraie date[2]. Les trois premières parties de l'ouvrage seraient de la seconde moitié du IIIe siècle. La quatrième partie serait plus ancienne de quelques décades. M. Schmidt se range, sans réserve, à cette opinion. Quelle date assigne-t-il aux deux livres du *Grand Logos*? Comme il y a d'excellentes raisons de croire que l'auteur des premières parties de la *Pistis Sophia* a eu connaissance de cet écrit, on doit considérer celui-ci comme le plus ancien. M. Schmidt pense qu'il a été rédigé

1) *Pistis Sophia*, § 386, 387 : *dixit Thomas*... Allusion : § 322. Papyrus de Bruce, dans le premier écrit (2e livre de Jeû), § 55 : ordre de Jésus aux disciples.
2) *Texte und Untersuchungen*, VII, 2e fascicule, 1891.

dans la première moitié du IIIe siècle, peut-être dans ses premières années.

Que pense enfin M. Schmidt de la provenance et de la date du deuxième écrit du papyrus de Bruce? C'est un point sur lequel il s'est longuement étendu. Toute cette partie de sa volumineuse étude est fort instructive et abonde en aperçus nouveaux sur celles des sectes gnostiques qui sont moins connues. M. Schmidt a notamment mis en lumière ce fait que le deuxième écrit du papyrus est dans un rapport précis et spécial avec le Πρὸς τοὺς Γνωστικούς de Plotin. On y trouve une allusion à un certain Nicothée qui est expressément mentionné dans la *Vita* du grand néoplatonicien[1]. Il semble hors de doute qu'il s'agit du même personnage. On comprend le parti que l'on peut tirer d'une pareille identification. Elle permet à M. Schmidt de déterminer à quelle catégorie de gnostiques appartiennent ceux que vise Plotin. Ce sont précisément ceux de qui émane le deuxième écrit du papyrus. C'est une secte qui fait partie de ce grand groupe qui prenait habituellement le titre de gnostiques. On se souvient que la fraction rigoriste de ce groupe se subdivisait en Severiani, Archontici, Sethiani. M. Schmidt pense avoir prouvé que les gnostiques de Plotin et l'auteur du deuxième écrit du papyrus appartiennent aux Archontici et aux Sethiani. Ce sont celles de ces sectes qui se trouvaient à Rome. Notre écrit aurait été composé à une époque où ces gnostiques, dont la Syrie fut le berceau, se répandirent en Égypte. Il serait donc le plus ancien des écrits gnostiques de langue copte. D'après notre critique, il serait de la seconde moitié du IIe siècle.

De cette revue sommaire de l'état présent des études gnostiques, des principales questions qui en font l'objet depuis trente ans, des discussions qu'elles ont suscitées, il résulte qu'un notable progrès s'est fait dans la connaissance du

1) Voir Schmidt, p. 598; le texte du 2e écrit du papyrus se trouve au § 12; celui de Plotin est dans sa Vie par Porphyre, ch. 16e. Voir le texte dans Schmidt, p. 603.

gnosticisme. Peut-on dire, cependant, que nous ayons dépassé la phase préliminaire de ces laborieuses études? Le progrès obtenu l'a été grâce à l'application aux documents du gnosticisme d'une sévère critique des sources. Est-on arrivé à des résultats assez sûrs pour qu'on puisse en faire état et entreprendre dès maintenant l'histoire du gnosticisme ? On peut en douter. Il reste encore trop de points en litige. Qu'il soit définitivement prouvé que les écrits gnostiques que révèlent les *Philosophumena* sont des faux, l'historien du gnosticisme qui en aurait fait usage se trouverait en fâcheuse posture. Il lui faudrait biffer une partie notable de son ouvrage et le refaire. Ce serait précisément ce qui adviendrait à M. Hilgenfeld. Que l'on essaie de faire la lumière sur les rapports du gnosticisme avec l'Égypte, comme l'a fait M. Amélineau, ou avec Babylone, comme l'a tenté M. Anz, on fera un travail prématuré peut-être, quoique non sans utilité. Il y a, cependant, une tâche plus urgente dont doivent s'acquitter nos patristiciens avant toute autre chose, c'est d'achever la critique des sources du gnosticisme et d'arriver, en ce qui la concerne, à des résultats positifs et bien établis.

DEUXIÈME PARTIE

CONCLUSIONS A TIRER DE LA DISCUSSION SUR LES SOURCES

Les discussions que nous venons de résumer portent sur trois points ; les sources des premiers hérésélogues chrétiens, les documents inédits des *Philosophumena* et les écrits gnostiques de langue copte. Trois points qui constituent trois problèmes littéraires. De la solution définitive de ce triple problème dépendra l'exactitude historique de notre connaissance des origines et de la floraison du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle.

Il est incontestable que la discussion a jeté de vives clartés

sur ces délicats problèmes. Les termes en sont maintenant nettement posés. On voit le but précis qu'il s'agit d'atteindre. Ajoutez que des résultats au moins partiels ont été obtenus. Il y a des points très importants sur lesquels on est définitivement fixé. A tout le moins, les premiers jalons du chemin à suivre sont plantés. Que manque-t-il encore pour que la discussion soit close et que le triple problème des sources littéraires du gnosticisme soit considéré comme résolu? Peut-être tout simplement que l'on formule des conclusions. Pour l'instant, on est en suspens ; on hésite entre des conclusions opposées. Faut-il donner raison à M. Kunze ou à M. Hilgenfeld en ce qui concerne Justin Martyr et Hippolyte? Faut-il admettre avec MM. Salmon et Staehelin que les documents anonymes des *Philosophumena* sont des faux ou doit-on les considérer comme des pièces historiques? Faut-il enfin voir dans les écrits coptes des produits du IIe ou du IIIe siècle? La critique flotte indécise entre ces thèses contraires. On ne se prononce pas ou l'on se prononce pour des raisons qu'on ne donne pas ou que l'on indique à peine[1]. D'où viennent ces hésitations? Se pourrait-il que les problèmes dont il s'agit ne fussent pas susceptibles d'une solution? Quelle raison aurait-on de le croire? Qu'ils soient difficiles, qu'ils ne comportent pas, comme la plupart des problèmes historiques, de solution absolument certaine, nous en tombons d'accord. Ce que nous ne pouvons admettre, c'est que l'on doive renoncer à toute solution. Ce serait à tout le moins prématuré. L'in-

1) M. Harnack lui-même est devenu plus hésitant qu'on ne s'y serait attendu; il semble prêt à abandonner les positions les plus assurées. Voir son compte-rendu du travail de Kunze, *Theolog. Litteraturz.*, 1894, p. 340. Même incertitude des critiques en ce qui concerne les *Philosophumena*. M. Anz rejette cavalièrement et presque dédaigneusement l'hypothèse de M. Staehelin; voir *Texte und Untersuch.*, XV, 4e fasc., 1897. D'autre part, M. Schmidt la prend au sérieux et semble disposé à l'accepter. Voir son ouvrage sur les écrits gnostiques de langue copte, p. 557. En ce qui regarde les hypothèses de M. Schmidt, on semble les accepter toutes sans réserve quoiqu'on n'ignore pas que plusieurs reposent uniquement sur d'ingénieuses déductions encore à vérifier. V. la *Geschichte* de Harnack, p. 173, 174.

décision actuelle de la critique en ce qui concerne les documents et les sources du gnosticisme a une autre cause. Il nous semble qu'elle s'explique par le fait que l'on se contente de laisser en l'état les questions débattues. On n'essaie pas de dégager de la discussion même les éléments de solution qui s'y trouvent. On ne sort pas des détails, on ne s'efforce pas d'envisager les problèmes dans leur ensemble et, forcément, on n'arrive pas à des conclusions fermes et nettes. Contribuer à ce résultat si désirable, c'est ce que nous allons tenter dans ce chapitre.

On n'a pas oublié avec quelle passion les critiques éminents, qui ont renouvelé l'étude des sources de l'héréséologie, se sont appliqués à exhumer le traité perdu de Justin Martyr. M. Harnack, alors au début de sa carrière, se fit remarquer par l'ingénieuse érudition et surtout par la chaleur de conviction qu'il apportait à cette tentative de restauration de l'écrit disparu. Bientôt, cependant, M. Lipsius commença à concevoir des doutes. M. Hilgenfeld, bien loin de s'en émouvoir, se montra plus assuré que M. Harnack lui-même de retrouver un peu partout les débris du traité de Justin. M. Kunze, en dernier lieu, prétend dissiper ces belles illusions et conclut à l'impossibilité de rien savoir de ce fameux écrit. Nous pourrions nous contenter d'enregistrer ce résultat et considérer la question comme tranchée. Cela nous dispensera en tous cas de reprendre un à un les arguments qu'on a fait valoir dans cette discussion. Il nous sera permis d'être sommaire.

Ce qui ressort avec évidence de l'échange des vues, c'est qu'il semble impossible de se mettre d'accord soit sur ce qu'a été le plan du traité de Justin soit sur ce qu'a contenu cet écrit. Lorsque deux esprits aussi perspicaces et aussi indépendants que MM. Lipsius et Harnack n'y parviennent pas, quel espoir y a-t-il qu'on y arrive jamais?

La tentative faite par M. Harnack d'extraire des textes existants de Justin Martyr le *plan* du traité perdu témoigne d'une merveilleuse virtuosité critique. Il est difficile de ne

pas se laisser séduire par l'ingénieuse et brillante démonstration de l'auteur. A la réflexion, cependant, il est impossible de ne pas donner raison à M. Lipsius qui conteste l'interprétation que M. Harnack donne des textes de Justin. Eussions-nous à entrer dans le détail de la discussion, c'est sur ce point que porteraient nos premières réserves. On se souvient que toute la reconstruction du plan que M. Harnack attribue à Justin repose sur un détail qui est contesté. D'après lui, l'auteur du traité perdu a dû faire figurer Marcion au troisième rang de sa liste, après Simon et Ménandre. M. Lipsius soutient qu'il y a autant de raisons de prétendre que c'était Marcus que Marcion. Il est permis d'hésiter entre des voix aussi autorisées. Ce qui est clair, c'est qu'une hypothèse qui repose sur un détail aussi contesté n'est pas sûre. Que penser d'un édifice dont la clef de voûte ne paraît pas solide? Tout ce que l'on doive concéder à M. Harnack, c'est qu'il a dû exister une liste des premières hérésies chrétiennes qui ressemblait beaucoup à celle qu'il déduit des textes de Justin. C'est ce qui ressort de la comparaison de cette liste avec celles d'Hégésippe et des Constitutions apostoliques. L'ordre en paraît avoir été celui-ci, du moins pour une partie de la nomenclature : Simon, Ménandre, Marcion ou Marcus, Valentin, Basilide, Satornil. Cette liste était-elle identique à celle de Justin? Est-ce celui-ci qui l'a mise en circulation? Ce sont là des questions auxquelles il est impossible de répondre. Les moyens d'information nous manquent. Tout au plus, peut-on dire que les textes de l'*Apologie* et du *Dialogue* nous autorisent, dans une certaine mesure, à croire que la liste de Justin avait les mêmes particularités que celles d'Hégésippe et des Constitutions apostoliques. N'est-il pas évident que, dans ces conditions, il faut renoncer à reconstituer le plan du traité perdu de Justin?

Y a-t-il plus d'espoir d'arriver à connaître le *contenu* de cet écrit? Si les débris du traité de Justin se trouvent quelque part, ce doit être dans le *Catalogue* d'Irénée et dans le chapitre xie du premier livre de son grand ouvrage. Mais

comment peut-on le savoir? Ne faut-il pas, au préalable, que l'une de ces deux alternatives soit établie, ou que le plan du traité de Justin ne différait pas de celui du *Catalogue* ou qu'il s'en distinguait essentiellement, qu'il n'était autre, par exemple, que celui que M. Harnack a cru retrouver dans les textes de l'*Apologie* et du *Dialogue*? M. Lipsius s'est prononcé, dans son étude sur Épiphane, pour la première supposition. Dans ce cas, il n'y a plus qu'à découper, dans chaque notice du *Catalogue* cè que l'on considère pour diverses raisons comme justinien, c'est-à-dire comme ayant été emprunté au traité de Justin Martyr. C'est ainsi qu'on arrivera à restaurer cet écrit. Mais qui ne voit combien tout ce travail est précaire ? Une pure hypothèse est sa raison d'être. Pour qu'il ait quelque valeur et que, grâce au procédé qu'on applique, on récupère sûrement les fragments du traité perdu, il faudrait être assuré d'abord qu'Irénée a bien utilisé Justin pour son *Catalogue* et ensuite qu'il a suivi pour sa liste d'hérésies l'ordre adopté par son devancier. Autrement, alors même que le traité de Justin se trouverait épars dans le *Catalogue*, s'il a été composé d'après un plan qu'Irénée n'a pas respecté, comment arrivera-t-on à en concevoir une idée juste et vraie? Ainsi avant même d'essayer d'extraire Justin d'Irénée, à supposer qu'il y soit, il faut être fixé sur l'ordre des hérésies qu'a suivi le premier. On n'aboutira pas à moins de posséder le plan de son traité.

C'est ce que M. Harnack avait si bien compris. Il s'est donc efforcé de ravir son secret à Justin. Il a cru qu'il avait retrouvé le cadre du traité perdu. Il n'y avait plus qu'à remplir le cadre avec les matériaux que lui offrait le *Catalogue*. C'est justement alors que notre critique se découvre et se trouve exposé à toutes les objections que M. Lipsius fait valoir avec tant de force. Comment fera-t-il pour prouver qu'un écrit dont le plan diffère si notablement de celui du *Catalogue* se trouve, cependant, épars dans celui-ci ? Il n'y peut arriver que grâce à des hypothèses plus gratuites les unes que les autres. Il faudra supposer qu'Irénée a délibérément modifié

le plan de Justin, qu'il a, pour des raisons qui ne sont pas apparentes, bouleversé l'ordre jusqu'alors reçu de la succession des hérésies, qu'il a, par conséquent, pris les extraits qu'il a empruntés à Justin tantôt dans un endroit de son traité et tantôt dans un autre, sans aucun respect du texte de son devancier. Comment prétendre dans de telles conditions retrouver Justin dans Irénée? On se verra forcé d'être encore plus arbitraire dans la recherche des épaves du traité de Justin qu'Irénée ne l'a été dans le choix des passages qu'il en a utilisés.

Il est clair que dès que l'on tente de tirer d'Irénée le traité perdu de Justin, on se heurte à des difficultés de détail insurmontables. Il importe peu, en dernière analyse, que l'on attribue à Justin le plan du *Catalogue* ou celui dont M. Harnack lui suppose la paternité. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, on est condamné à échouer. Doit-on, cependant, conclure avec M. Kunze que pas plus dans le *Catalogue* qu'ailleurs, Irénée n'utilise de documents écrits et qu'il n'y en a pas trace? Ce serait, à notre sens, aller trop loin. L'examen attentif et du *Catalogue* et du chapitre xiᵉ du premier livre de l'*Adversus omnes haereses* y révèle, par une foule d'indices précis, la présence d'un document plus ancien. M. Lipsius n'a jamais varié sur ce point. Nous estimons qu'il a raison, tout en reconnaissant, comme il l'a fait en dernier lieu, qu'il est impossible d'en déterminer l'exacte provenance. En conclusion, la critique fera bien, à notre avis, de renoncer entièrement à l'espoir de jamais ressusciter le traité perdu de Justin.

On a été plus heureux lorsqu'on a voulu exhumer et restaurer en partie le traité perdu d'Hippolyte. Jusque dans les dernières années, M. Lipsius passait pour avoir démontré de façon définitive que les fragments de cet écrit se trouvaient épars dans Épiphane, Philaster et Pseudo-Tertullien. M. Harnack n'avait-il pas soumis cette hypothèse à une rigoureuse vérification? M. Hilgenfeld n'en avait-il pas fait autant dix ans plus tard? Rien ne manquait pour rendre défi-

nitif le succès de la thèse de M. Lipsius. C'est le moment que choisit M. Kunze pour la remettre en question. C'était faire preuve d'une grande indépendance. Il s'agit seulement de savoir si les critiques et les restrictions qu'il fait à la thèse de M. Lipsius sont fondées. Si elle n'en paraît pas ébranlée, il faudra reconnaître qu'elle a reçu une consécration définitive. La contre-épreuve aura été faite. C'est le service que M. Kunze aura rendu.

On se souvient que d'après ce critique, c'est uniquement dans Pseudo-Tertullien et dans Philaster qu'il faut chercher les débris du traité d'Hippolyte. Épiphane n'en a fait aucun usage et c'est pure illusion de vouloir découvrir quoi que ce soit du traité perdu dans l'ouvrage de l'évêque de Salamine. Du coup, l'écrit d'Hippolyte se trouve fort réduit. M. Lipsius en faisait un volume du double du dixième livre des *Philosophumena*. M. Harnack, quoiqu'il le réduise, lui laissait des dimensions fort respectables. Si l'on en croyait M. Kunze, ce traité aurait été tout à fait insignifiant. Il aurait consisté en une maigre énumération des hérésies, accompagnée de notices extrêmement sommaires et incomplètes. Le petit traité de Pseudo-Tertullien en donnerait à peu près l'idée. Il n'y aurait pas lieu d'en déplorer la perte.

La thèse de M. Kunze soulève d'emblée les objections les plus sérieuses. S'il est vrai que le traité d'Hippolyte était aussi insignifiant et incolore que le prétend notre critique, comment se fait-il qu'il ait survécu jusqu'à Photius et que l'auteur de la *Bibliotheca* ait pris la peine de le lire et de lui consacrer la note que l'on sait ? Que l'on compare son sort à celui du traité analogue de Justin. Celui-ci disparaît de très bonne heure. De l'avis même de ceux qui croient en retrouver des traces dans Irénée ou dans Tertullien, ou il a été absorbé dans d'autres écrits, ou il a fait place au traité d'Hippolyte. Pourquoi ? C'est qu'apparemment on le trouvait insuffisant. Si celui d'Hippolyte n'avait été que le maigre opuscule que suppose M. Kunze, il n'aurait pas si promptement remplacé son émule plus ancien. Comprend-on, en outre, que Philas-

ter, voulant faire un manuel descriptif des doctrines hérétiques, ait, pour toute la première période, suivi presque servilement un document aussi insuffisant quand il avait Irénée à sa disposition? S'il a préféré le traité d'Hippolyte, c'est qu'il le jugeait parfaitement approprié à son dessein. Il n'en avait pas la médiocre estime que M. Kunze en a conçue.

Une des conséquences de la thèse qu'il soutient, c'est que notre critique se voit obligé de supposer que Philaster a eu entre les mains le grand ouvrage d'Épiphane contre les hérésies. Il y a, en effet, des rapports évidents entre les deux auteurs. On les explique par le fait qu'ils ont tous deux utilisé le traité d'Hippolyte. Faisant usage du même texte, ils devaient se rencontrer fréquemment dans la description des hérésies et dans les termes qu'ils employaient. Concordances forcées de gens qui pillaient le même auteur. Mais comme M. Kunze ne veut pas admettre qu'Épiphane doive rien à Hippolyte, il ne saurait s'approprier cette explication. Il ne lui reste donc qu'à supposer que Philaster a copié Épiphane partout où il se rencontre avec lui.

Mais est-il admissible que Philaster ait eu sous les yeux le *Panarium* d'Épiphane lorsqu'il composait son *Contra haereses*? Ce n'est pas impossible mais est-ce vraisemblable? S'il est vraiment tributaire d'Épiphane, il faut avouer qu'il a fait un singulier usage de l'ouvrage de son contemporain. N'est-il pas étrange qu'il n'ait pris à Épiphane que les parties de ses notices qui lui sont en même temps communes avec Pseudo-Tertullien? Il n'a donc détaché du *Panarium* que ce que l'auteur de cet ouvrage aurait pu avoir emprunté à Hippolyte! D'autre part, il omet, comme par un parti pris, tout ce qu'Épiphane a sûrement puisé dans des sources autres que le traité d'Hippolyte. Il n'aurait retenu du *Panarium* que ce qui a dû être la matière de ce traité, à supposer qu'Épiphane s'en soit servi! Comprend-on, en outre, que Philaster, ayant entre les mains l'ouvrage le plus complet qui eût encore paru sur les hérésies, ait songé un seul instant à utiliser le manuel d'Hippolyte, ou même qu'il ait fait

usage des deux à la fois? Le grand ouvrage devait fatalement rejeter dans l'ombre le simple traité, surtout s'il était aussi insignifiant que veut le faire croire M. Kunze. Philaster, plutôt que d'en faire la base de son *Contra haereses*, n'avait qu'à prendre le *Panarium* et l'abréger.

M. Kunze a formulé sa thèse au moment le plus favorable. Le scepticisme un peu brutal dont elle témoigne n'était pas pour déplaire à une opinion critique que décourageait l'apparente stérilité de discussions si approfondies et si bien menées. Il ne faut pas s'étonner que notre auteur ait produit plus d'impression que ne le mérite la valeur de son argumentation. C'est pour cette raison que nous croyons devoir accorder l'attention la plus sérieuse à ses thèses et que nous invitons le lecteur à les examiner maintenant plus en détail.

Nous estimons que la comparaison des textes n'est pas favorable aux vues de M. Kunze. Il veut absolument que Philaster ait utilisé Épiphane. Il serait tout aussi facile d'appliquer cette thèse à Pseudo-Tertullien et, par des arguments analogues, de démontrer que celui-ci est tributaire de l'évêque de Salamine. M. Kunze soutient que l'auteur du *Panarium* a utilisé Irénée à l'exclusion d'Hippolyte. C'est une gageure dont on aperçoit la témérité dès que l'on compare les textes. En effet, lorsqu'on constate que pour certains paragraphes, le texte d'Épiphane offre des analogies et jusqu'à des concordances d'expressions aussi bien avec Pseudo-Tertullien qu'avec Philaster, comment ne conclurait-on pas que si les trois auteurs se rencontrent ainsi, c'est parce qu'ils ont fait usage du même écrit? Vous retrouvez chez tous les trois, dans les parties parallèles, le même plan pour l'exposé des doctrines, les mêmes renseignements et très fréquemment les mêmes termes. Pourquoi voulez-vous faire cette différence entre ces trois auteurs que deux des trois auraient fait usage d'Hippolyte, tandis que le troisième aurait dédaigné cette source, et que, s'il y a quelque ressemblance entre le troisième et les deux autres, cela s'explique tout autrement? Au lieu d'une hypothèse simple et plausible vous en imaginez deux, et vous

compliquez sans raison la solution du problème littéraire que M. Lipsius avait si bien posé et si clairement résolu.

Que l'on prenne chez nos trois héréséologues, à titre d'exemples, les notices sur Simon le Magicien, Basilide et Carpocras. Lorsqu'on compare ce que Philaster d'une part, et Épiphane de l'autre, nous apprennent sur Simon, on aperçoit à première vue la ressemblance des deux notices. La matière y est disposée dans le même ordre et l'on peut y relever de frappantes concordances de phrases et de mots. L'idée qui se présente d'emblée à l'esprit, c'est que Philaster est redevable à Épiphane pour une bonne partie de sa notice. Mais s'il en est ainsi, comment expliquer les omissions de Philaster? Il ne fait aucune mention des mystères que Simon d'après Épiphane aurait institués. Il ne relève pas ce trait caractéristique que Simon identifiait son Hélène avec Athênê. Il ne semble pas avoir vu dans Épiphane que l'on dressait des statues à Simon. D'où vient qu'il fait mourir l'hérétique au temps de Néron, *apud Neronem regem?* Justin ou Irénée auraient pu lui éviter cette erreur. C'est qu'il s'en tient au traité d'Hippolyte qui ne mentionne pas d'empereur. Enfin, oubli vraiment étrange, il ne dit rien de la morale de Simon. Épiphane lui aurait justement appris sur ce chapitre des choses du plus grand intérêt.

Que l'on compare ensuite la notice d'Irénée sur Simon avec celle d'Épiphane. On remarquera que tantôt l'évêque de Salamine laisse de côté du texte qu'il est censé copier des traits topiques, tels que celui-ci, que Simon se faisait passer pour l'Esprit parmi les païens et que tantôt, il donne des renseignements qu'Irénée ne semble pas avoir possédés. Parfois il est bien plus exact que l'auteur de l'*Adversus haereses*. C'est ainsi qu'il définit la notion de l'ἔννοια de Simon avec une précision dont il n'est certainement pas redevable à Irénée. Bref, en ce qui concerne Simon, il ne semble pas avoir utilisé l'ouvrage de l'évêque de Lyon.

Nos trois auteurs nous ont laissé sur Basilide trois notices parallèles d'une frappante ressemblance. Elles exposent,

dans le même ordre et dans des termes analogues, sa métaphysique, sa notion du Dieu de l'Ancien Testament, son explication des guerres du peuple d'Israël, sa christologie, son idée que Jésus n'aurait pas été crucifié, mais que Simon de Cyrène lui aurait été substitué au dernier moment. Ce que l'on remarque, c'est que Philaster se rapproche davantage d'Épiphane, mais, d'autre part, que celui-ci est plus détaillé et plus précis sur les mêmes points que les deux autres. Cela est frappant dans ce qu'il dit du peuple juif et de ses guerres. Il donne aussi sur le Christ des détails que ne mentionnent ni Pseudo-Tertullien ni Philaster. Épiphane évidemment est celui des trois qui reproduit le texte d'Hippolyte avec le plus de fidélité. Les deux autres hérséologues l'ont davantage écourté. Épiphane nomme Irénée dans cette notice ; il le loue d'avoir parfaitement réfuté Basilide ; il n'en a pas moins préféré Hippolyte pour l'exposé des doctrines de l'hérésiarque.

Les notices que nos auteurs ont consacrées à Carpocras sont encore plus instructives. Celles de Pseudo-Tertullien et de Philaster sont tout à fait parallèles. Même ordre des matières et renseignements identiques. Il n'y a aucune différence essentielle. On dirait deux notices décalquées sur le même modèle. Autre fait bien digne d'attention, c'est que, dans les parties de la copieuse notice d'Épiphane qui correspondent aux notices de Philaster et de Pseudo-Tertullien, notamment dans le deuxième paragraphe, c'est avec Pseudo-Tertullien et non avec Philaster que le texte d'Épiphane présente le plus d'analogies. Ainsi à cette phrase de celui-ci : τῶν (ἀγγέλων) πολύ τι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ ἀγνώστου ὑποβεβηκότων correspond celle de Pseudo-Tertullien : *longe distantes a superioribus virtutibus*. La concordance des termes est plus frappante encore dans des phrases comme celle-ci : il s'agit du Christ, βίῳ δὲ διενηνοχέναι, σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ καὶ βίῳ δικαιοσύνης et dans Pseudo-Tertullien : *sane prae ceteris justiciae cultu, vitae integritate meliorem*. Le texte de Philaster rappelle moins celui d'Épiphane : *melior inter Judaeos vita integra et conversatione*. L'auteur du *Panarium* dit encore de Jésus : εὔτονον ἔσχε ψύχην

παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. C'est la phrase même de Pseudo-Tertullien : *eo quod et firmior et robustior ceteris fuerit.*

Pour le reste de sa notice, notamment à la fin du deuxième paragraphe, dans les deux suivants et en partie dans les paragraphes 5 et 6, Épiphane suit Irénée. C'est là qu'on peut voir l'usage qu'il fait de ses sources et, en particulier, comment il exploite l'*Adversus haereses.*

L'analyse de ces notices sur Carpocras achève de nous fixer sur les thèses de M. Kunze. Comment, d'une part, soutiendrait-on que Philaster a puisé les éléments de sa notice dans le *Panarium* puisque le texte d'Épiphane rappelle beaucoup plus celui de Pseudo-Tertullien que celui de l'évêque de Brescia ? Ne serait-ce pas le cas, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de soutenir l'inverse et de prétendre que c'est Pseudo-Tertullien qui est le plagiaire d'Épiphane ? Ajoutez qu'ici comme presque partout Philaster n'a rien de plus que Pseudo-Tertullien, pas même des détails que celui-ci aurait pu avoir négligés. Enfin, si Philaster a eu le *Panarium* sous les yeux, n'est-il pas plus qu'étrange qu'il en ait omis, sans même l'indiquer d'un trait, tout ce qui se rapporte à la morale de Carpocras ? Quelle excellente occasion de flétrir l'hérétique ! Un mot, une phrase brève et sèche, aurait suffi. Si Philaster s'est abstenu de le faire, c'est que la source qu'il consultait n'en disait rien et qu'il n'en a pas utilisé d'autre. Assurément, on ne doit pas abuser des arguments *ex silentio*, mais ici l'omission est vraiment si forte qu'elle ne s'explique que par le fait que Philaster n'a fait usage ni d'Irénée ni d'Épiphane et qu'il s'en est rigoureusement tenu à son texte préféré, au traité d'Hippolyte. D'autre part, n'avons-nous pas, dans cette notice d'Épiphane sur Carpocras, la preuve qu'Irénée n'a pas été sa seule source, mais qu'il a dû avoir à sa disposition précisément celle que reproduisent Pseudo-Tertullien et Philaster ? Lorsqu'il suit Irénée, comme dans les passages sur la morale et sur la rédemption d'après Carpocras, il le copie presque mot pour mot. S'il lui est encore tributaire, comme le prétend M. Kunze, dans les parties de

sa notice qui correspondent au texte de Pseudo-Tertullien ou de Philaster, pourquoi n'en fait-il pas le même usage et se donne-t-il la peine d'écrire un nouveau texte simplement à l'aide des renseignements d'Irénée[1] ?

Ces exemples suffisent. L'examen détaillé des autres notices de nos trois héréséologues ne nous apprendrait rien de plus. Nous ne pourrions que répéter les mêmes observations.

On trouvera peut-être que nous avons apporté trop d'attention à l'étude de M. Kunze. On accordera, cependant, qu'un travail aussi sérieux mérite une discussion sérieuse, d'autant plus qu'il n'a pas été sans émouvoir l'opinion compétente. Il est de toute importance qu'elle soit définitivement fixée sur la principale thèse de M. Lipsius. Il y va du jugement qu'elle devra porter sur la valeur historique de nos sources ecclésiastiques.

Il n'est pas téméraire d'affirmer que l'hypothèse de M. Lipsius sort triomphante des discussions qu'elle a suscitées. La contre-épreuve que M. Kunze lui a fait subir n'a réussi qu'à mettre en lumière sa solidité. Il faudrait être bien difficile pour ne pas la considérer maintenant comme acquise et dûment établie. Nos trois héréséologues ont utilisé la même source ; il est possible d'en retrouver les fragments essentiels dans leurs écrits. Il n'est pas douteux que cette source ne soit le traité d'Hippolyte contre toutes les hérésies que Photius a eu entre les mains et dont il a laissé une description sommaire[2]. L'identification est si évidente qu'il serait superflu

1) Les analyses critiques de M. Kunze prêteraient à de nombreuses objections que la crainte de surcharger notre texte nous oblige de négliger. Il est à remarquer que notre critique, dans ce qu'il dit des notices sur Carpocras, à la page 48, omet justement d'analyser le § 2e d'Épiphane. Or c'est précisément le plus intéressant pour nous et le plus embarrassant pour la thèse de M. Kunze. Il y aurait des observations toutes pareilles à faire à propos de son analyse de la notice sur Cérinthe.

2) *Bibliotheca*, 121 : ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Ἱππολύτου · μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος · ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ', ἀρχὴν ποιούμενον Δοσιθεανούς, καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβάνον. Ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου · ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος δὲ ποιούμενος, τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι. Τὴν δὲ φράσιν σαφής ἐστι καὶ ὑπόσεμνος καὶ ἀπέριττος, εἰ καὶ πρὸς τὸν ἀττικὸν οὐκ ἐπιστρέφεται λόγον.

d'y insister. Sur ce point, l'accord est fait. Les opinions diffèrent sur le contenu de ce traité et, par conséquent, sur les dimensions qu'il a pu avoir. Photius l'appelle un opuscule, βιβλιδάριον. Ne consistait-il qu'en courtes notices des hérésies que connaissait l'auteur? Pseudo-Tertullien ou Philaster nous en donnent-ils une juste idée? C'est Hippolyte lui-même qui tranchera la question. S'il est vrai qu'il est l'auteur des *Philosophumena* aussi bien que du traité perdu, il faut voir dans un passage de son grand ouvrage une allusion précise au traité perdu. L'auteur dit qu'il a autrefois exposé les doctrines des hérétiques mais qu'il ne l'a pas fait en détail; il s'est borné à les réfuter sommairement[1]. Le traité contenait ainsi, en même temps que des notices, de courtes réfutations des hérésies. Il faut donc conclure, avec M. Lipsius, que Pseudo-Tertullien et Philaster ont omis ces réfutations et en ont allégé le traité. Il ne faut pas oublier, cependant, que ce traité n'est qu'un opuscule et qu'il ne faut pas y mettre trop de choses, comme le fait M. Lipsius; c'est la juste observation que M. Harnack lui a faite. Nos critiques ne s'entendent pas, à quelques années près, sur la date de composition de ce traité. Il n'est pas absolument nécessaire de se prononcer entre de si éminentes autorités. Nous estimons pour notre part qu'Hippolyte l'a rédigé à Rome dans le courant des dix dernières années du IIe siècle.

Pour juger de la valeur historique du traité d'Hippolyte, il faudrait savoir exactement dans quel rapport ce traité se trouve avec l'*Adversus haereses*. Il est manifeste qu'Hippolyte est l'obligé d'Irénée. On se demande, nous l'avons vu, si c'est dans le grand ouvrage de l'évêque de Lyon ou dans des entretiens qu'il aurait eus avec lui qu'il a puisé les éléments de son traité. Pour répondre à cette question, il faut la ramener à ses véritables termes. Quels sont les faits? Tout le monde

1) *Philosophumena*, *prooemium*, p. 2 : ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δι' αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς, αἰσχυνθέντες μήποτε καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.

accorde qu'il existe une parenté étroite entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les unes avec les autres les notices respectives des deux auteurs sur Ménandre, Saturnin, Tatien. Mais à quoi se réduisent exactement les ressemblances que l'on constate entre les deux écrits? Ils sont faits sur le même plan. Les hérésies y sont énumérées dans le même ordre, et le plus souvent chaque paragraphe développe la matière à exposer de la même façon. Celle-ci est également la même chez les deux écrivains; la plupart des renseignements que donne Hippolyte se trouvent dans Irénée. Il y a plus; on peut relever un certain nombre de concordances verbales. Il est vrai qu'elles ne vont pas jusqu'à embrasser des phrases entières. M. Kunze s'ingénie à marquer les rapprochements de mots que l'on peut faire entre Irénée et Pseudo-Tertullien. Il choisit ce dernier parce que, d'après lui, c'est lui qui reproduit le plus fidèlement le traité perdu. Il multiplie, accumule ces rapprochements de manière à faire masse. Cela donne l'impression qu'Hippolyte a presque partout fait usage d'Irénée et lui a souvent emprunté jusqu'à son langage. Procédé commode et efficace. On se sent désarmé devant cet imposant assemblage de menus détails qui tous tendent à démontrer la même thèse. Procédé, cependant, qui devient facilement fallacieux parce qu'il risque de vous dissimuler des faits plus généraux et plus caractéristiques. Ainsi on aura beau faire, on n'établira jamais qu'il existe entre Hippolyte et Irénée des concordances verbales comparables à celles qu'on relève à foison entre Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane. Ici les ressemblances sont patentes; elles vous forcent à conclure en faveur de la thèse de Lipsius. Pour ce qui concerne Hippolyte et Irénée, ces ressemblances existent mais il faut les chercher. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que, si la similarité est telle entre nos trois hérésélogues qu'il faut supposer qu'ils ont utilisé une source commune, la ressemblance entre Hippolyte et Irénée n'est pas telle qu'on doive en conclure qu'il a fait usage de l'*Adversus haereses*. On peut admettre qu'il a

obtenu par une autre voie les renseignements qu'il possède en commun avec Irénée.

On s'en souvient, ce qu'il y a de plus précis en fait de ressemblances entre nos deux auteurs, c'est une commune erreur. Ils prennent tous deux Colarbasus pour le nom d'un disciple de Valentin. On peut encore soutenir que la notice d'Hippolyte sur Tatien se rapproche tellement de celle d'Irénée qu'il a dû avoir le texte de celui-ci sous les yeux[1].

1) Voir Ire partie p. 310. — Nous ne pouvons discuter en détail les analyses de M. Kunze. Force nous est de nous en tenir à des exemples qui illustrent sa méthode. Le suivant est topique ; il s'agit des notices sur Cérinthe. Notre critique en fait grand état. Il estime qu'il n'y a qu'à comparer ce qu'on lit sur Cérinthe dans Irénée, Hippolyte (c'est-à-dire, d'après lui, Pseudo-Tertullien), Philaster et Épiphane pour que l'on aperçoive la justesse de ses hypothèses. Constatons d'abord les faits. Que l'on compare Pseudo-Tertullien et Irénée (le Catalogue), et l'on remarquera aussitôt que leurs notices respectives se ressemblent d'une manière générale. Cependant, M. Kunze lui-même ne se dissimule pas les grosses différences qui les séparent. Ainsi il y a, dans Irénée des traits, notamment en ce qui regarde la christologie, beaucoup plus précis que chez Pseudo-Tertullien, autrement dit, Hippolyte. On ne saurait soutenir que l'auteur de la notice de Pseudo-Tertullien a vraiment utilisé la notice d'Irénée. — Que l'on examine ensuite la notice d'Épiphane. Que constate-t-on? C'est qu'il a fait usage et d'Hippolyte et d'Irénée. Il les complète l'un par l'autre. L'analyse du 1er § de sa copieuse notice ne laisse aucun doute à cet égard. Ce que l'on remarque encore, c'est qu'il y a, dans sa notice, des traits qui ne se trouvent pas dans Irénée. Ces traits figurent aussi dans la notice de Philaster. Que conclure de ce fait si ce n'est que Philaster de son côté comme Épiphane du sien, a conservé quelques traits topiques de la notice d'Hippolyte que Pseudo-Tertullien a omis dans son abrégé du traité perdu. C'est ainsi que s'expliquent les faits dans l'hypothèse de Lipsius. — Comment M. Kunze prétend-il les expliquer à son tour? Il veut, à tout prix, qu'Hippolyte ait fait usage du *Catalogue* d'Irénée. En conséquence, il relève soigneusement tous les points de ressemblance entre les deux auteurs. Il ne tient aucun compte des différences. Il ne s'étonne pas de tout ce qu'Hippolyte omet du texte qu'il est censé mettre à contribution. Les particularités du texte d'Épiphane s'expliquent d'après lui par le fait qu'Épiphane aurait attribué à Cérinthe ce qui appartient à Ebion! Naturellement Philaster se rencontre avec Épiphane puisqu'il l'a copié. Que d'explications compliquées pour éclaircir des faits très simples! Sommes-nous trop sévères en accusant M. Kunze d'introduire, sans raison, la confusion là où l'hypothèse de M. Lipsius avait fait la lumière?

Même plan, même distribution de la matière, même fonds de renseignements, certains termes, une ou deux particularités en commun, voilà en quoi consistent les ressemblances entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée. Au premier abord, elles semblent justifier l'opinion de ceux qui soutiennent que le traité n'a pas pu être composé sans l'*Adversus haereses*. Mais dès que l'on adopte cette hypothèse, on se heurte à de sérieuses objections. La principale, c'est qu'Hippolyte omet tant de traits topiques qu'il n'avait qu'à prendre dans le *Catalogue*. Plus on presse la comparaison entre les deux auteurs et plus l'objection frappe. Que l'on prenne les deux notices sur Saturnin. Elles ont assez de traits en commun pour qu'à première vue, on suppose qu'Hippolyte a rédigé la sienne d'après le *catalogue*, mais s'il l'a fait, pourquoi omet-il les points les plus importants de la doctrine de Saturnin : classement des hommes en deux catégories, notion de la rédemption, conception de l'Ancien Testament, origine du mariage, morale? Comparez ce que les deux auteurs disent de la christologie de Cérinthe. Combien Hippolyte est plus vague et incomplet qu'Irénée! Que dire enfin des omissions de l'auteur du traité en ce qui concerne Valentin et son école? Se conçoivent-elles s'il avait sous les yeux l'*Adversus haereses?* Ne sont-ce pas là des différences qui contrebalancent les ressemblances que l'on constate entre nos deux écrivains?

Pour trancher la difficulté peut-on faire fond sur le passage de Photius qui indique qu'Irénée n'a pas été étranger à la composition du traité perdu? Ce texte est malheureusement assez vague pour que Lipsius et Harnack puissent l'interpréter chacun dans le sens le plus favorable à son hypothèse. Le premier fait dire à Photius que c'est après avoir entendu Irénée, soit dans des entretiens, soit dans des conférences sur l'hérésie, qu'Hippolyte a rédigé son traité. M. Harnack, de son côté, trouve dans ce même passage la confirmation de ce qu'il affirme. Le langage de Photius implique, d'après lui, qu'Hippolyte a composé son traité en se

servant de l'ouvrage de son maître[1]. Un texte dont l'interprétation est aussi contestée ne saurait être invoqué pour décider du point précis dont il s'agit. Force nous est de nous en tenir aux résultats de la comparaison des deux écrits. Il faut se demander si les ressemblances sont de nature à rejeter les différences si complètement dans l'ombre qu'elles ne comptent plus. Dans ce cas, il n'y aurait d'autre conclusion à tirer des faits sinon qu'Hippolyte a eu l'ouvrage d'Irénée entre les mains au temps où il composait son traité et qu'il s'en est servi, quoique de façon souvent fort arbitraire et peu judicieuse. Mais les différences entre les deux écrits se laissent-elles si facilement écarter? Peut-on admettre une hypothèse qui n'en tient aucun compte et n'essaie même pas de les expliquer?

Concluons que si Hippolyte s'inspire évidemment d'Irénée lorsqu'il écrit contre les hérésies, il n'emprunte pas ses renseignements au grand ouvrage de son maître. Il n'est pas prouvé qu'il l'ait utilisé parce qu'il se trouve dans son traité deux ou trois traits précis qu'on remarque également dans l'*Adversus haereses*. Ces concordances, si curieuses qu'elles soient, s'expliqueraient peut-être sans peine si l'on était mieux renseigné sur les relations d'Hippolyte et de son maître. Quoi qu'il en soit, des traits particuliers ne doivent pas l'emporter sur des faits généraux parfaitement évidents. C'est d'après ceux-ci qu'il convient de hasarder les hypothèses. Qu'il nous soit permis de proposer celle qui nous paraît le plus vraisemblable.

1) Dans son article sur les sources du gnosticisme (*Zeitschrift für d. hist. Theol.*, 1874, p. 174-177), Harn. sous-entend αὐταῖς avant ὁμιλοῦντος (texte à la page 150). Le sens serait : Irénée s'occupant d'elles (hérésies). Il accorde que cette interprétation ne tranche pas la question. Il estime que ces mots font allusion à l'ouvrage d'Irénée puisque ἐλέγχοις figure dans la même phrase, quoiqu'il eût été plus naturel d'écrire ὑπ' Εἰρηναίου. C'est pour cela, croyons-nous, que ces mots signifient autre chose et ont un sens que ὑπ' Εἰρηναίου n'auraient pas rendu. Nous traduisons avec M. Lipsius : Irénée discourant ou lorsqu'il s'entretenait. Ὁμιλεῖν sans datif a parfois, d'après le Thesaurus, le sens de *confabulari* et ὁμιλία a plus souvent celui de *sermo*. L'usage a pu s'en introduire plus tôt qu'on ne le suppose.

Irénée, en véritable homme d'église qu'il était, a dû se préoccuper de bonne heure du péril que l'hérésie faisait courir au christianisme. Longtemps avant d'écrire son grand ouvrage, il a sans doute combattu le gnosticisme. Il a voulu prémunir les âmes contre les séductions des nouveaux docteurs. Le langage de Photius semble impliquer qu'il a groupé autour de lui de jeunes hommes ardents et doués et qu'il leur a dévoilé l'erreur gnostique. Parmi ces jeunes gens s'est trouvé Hippolyte. Il a recueilli la substance des entretiens d'Irénée, il a même pu en conserver des notes abondantes. Un peu plus tard, il les a mises en ordre et rédigées. C'est de ce travail, qu'est sorti son traité ou manuel sur les hérésies. Fidèle à la méthode de son maître, il exposait et réfutait, tour à tour, les doctrines des hérésiarques. C'est ainsi que *son traité représente l'enseignement primitif d'Irénée relatif au gnosticisme chrétien.*

Trente ans environ s'écoulent; Hippolyte reprend le même sujet et publie cette réfutation de toutes les hérésies connue sous le titre de *Philosophumena*. Les différences sont considérables entre l'écrit de jeunesse et l'ouvrage qu'a produit la maturité de l'auteur. On se demande s'il est possible que le même homme ait composé ces deux livres[1].

L'auteur des *Philosophumena* s'est lui-même expliqué si clairement sur le but qu'il s'est proposé en écrivant et son traité et sa grande réfutation, qu'il est surprenant qu'on ait trouvé difficile d'admettre que ces deux ouvrages soient de la même main. L'hésitation de tant de critiques provient, sans doute, de ce qu'Hippolyte a éparpillé ses explications à travers l'ouvrage entier. Il rappelle, dans un passage de sa préface que nous avons déjà cité, qu'il a, autrefois, exposé et réfuté les hérésies; il ne les a pas alors dévoilées; il n'en a pas révélé les véritables origines[2]. C'est le secret qu'il va

1) Voir G. Volkmar, *Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften untersucht*. Zürich, 1855.

2) Voir à la page 150. Notre texte est une paraphrase de l'expression : δι' αἰνιγμάτων. Hippolyte déclare avec une candeur qui voudrait être de l'assurance que s'il n'a pas, dès l'abord, dévoilé les ἄρρητα de l'hérésie, c'est qu'il a voulu

maintenant livrer au monde. Il va donner l'explication du gnosticisme. C'est en cela que consistera la grande réfutation qu'il va entreprendre. Il démontrera que les hérésiarques ont puisé leurs doctrines soit chez les philosophes, soit dans les mystères, soit encore dans les spéculations extravagantes des astrologues. C'est du paganisme, des entrailles mêmes de l'antique et diabolique erreur que sont nés tous ces systèmes qui séduisent tant d'âmes chrétiennes. On l'ignorait jusqu'à ce jour. Hippolyte aurait pu ajouter qu'Irénée lui-même n'avait pas arraché au gnosticisme le véritable secret de ses origines. Y avoir réusssi, c'est aux yeux de l'auteur des *Philosophumena*, le mérite et la supériorité de son ouvrage[1].

Quelle est donc l'heureuse circonstance qui lui a livré les secrets des sectes gnostiques et l'a mis à même de découvrir la source de leurs erreurs? Il a eu la bonne fortune de mettre la main sur une série d'écrits gnostiques inconnus jusque-là des catholiques. Ils lui ont procuré la preuve de l'origine toute païenne des systèmes hérétiques. Le syncrétisme le plus effréné y coule à pleins bords. L'équivoque n'est plus possible. Le gnosticisme qui s'y affiche s'y présente à visage découvert; il est bien différent de celui qu'on connaissait jusqu'alors; il fait ouvertement alliance avec la philosophie, les mystères et même la mythologie. Ainsi il se dénonce lui-même. On comprend qu'Hippolyte fasse le plus grand cas d'écrits qui lui valent de si sérieux avantages. La satisfaction qu'il éprouve de les avoir découverts n'a rien à voir avec celle du savant qui remet en lumière de l'inédit. C'est la joie d'un

épargner les personnes et leur donner le temps de se repentir. Affirmation qui est en contradiction avec cette autre déclaration que ce sont les documents inédits qu'il vient de découvrir, qui lui ont révélé ces secrets.

1) Voici en quels termes, il indique, dans sa préface, le but qu'il se propose et le caractère propre de son livre : ἵνα οὖν, καθὼς φθάσαντες εἴπομεν, ἀθέους αὐτοὺς ἐπιδείξωμεν καὶ κατὰ γνώμην καὶ κατὰ τρόπον καὶ κατὰ ἔργον, ὅθεν τε τὰ ἐπιχειρήματα αὐτοῖς γεγένηται, καὶ ὅτι μηθὲν ἐξ ἁγίων γραφῶν λαβόντες ταῦτα ἐπεχείρησαν, ἢ τινος ἁγίου διαδοχὴν φυλάξαντες ἐπὶ ταῦτα ὥρμησαν, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων . . . *Procemium*, 6.

homme d'église qu'un hasard inespéré a mis en possession des pièces décisives du procès qu'il intente à l'hérésie. Il se sent enfin sûr de l'écraser.

Ainsi, bien que l'auteur des *Philosophumena* poursuive le même but que l'auteur du traité contre les hérésies, il applique une méthode et dispose d'arguments qui n'étaient pas à sa portée aux jours de sa jeunesse. De là des différences profondes entre les deux écrits. Aussi tandis que dans le traité, la réfutation était simple et toute dialectique, celle des *Philosophumena* est savante, documentaire; on y compare longuement les doctrines. Un autre trait caractéristique des *Philosophumena*, c'est qu'une notable partie de cet ouvrage consiste en extraits et en analyses de documents inédits. Pour le reste, Hippolyte utilise sans scrupules l'*Adversus haereses*. C'est d'après cet écrit, le donnant presque toujours *in extenso*, qu'il expose les hérésies déjà connues. Parfois, il complète Irénée à l'aide de renseignements qu'il a autrefois consignés dans son traité. Un bon exemple, c'est la notice sur Carpocras. Il est clair que ces différences proviennent uniquement du fait que lorsqu'il se remet à écrire contre les hérésies, il dispose de sources nouvelles et en fait largement usage.

On insiste encore sur la grande différence de plan que l'on remarque entre les deux écrits. Ils ne présentent pas les hérésies dans le même ordre. Cette différence s'explique comme les premières. La même cause l'a produite. Hippolyte a trouvé, dans ses sources nouvelles, des raisons pour distribuer ses notices dans un autre ordre. Cette liberté dans la façon de sérier les hérésies prouve qu'on attachait moins d'importance qu'on ne croit à tel ou tel ordre de succession des sectes gnostiques. Évidemment on n'avait pas le sentiment que l'ordre habituel peut-être traditionnel, était en même temps l'ordre chronologique. C'est par les Ophites que l'auteur des *Philosophumena* ouvre la série des hérésies. Lui-même en donne la raison : c'est parce qu'ils honorent le serpent, « auteur de l'erreur ». Il passe ensuite à Simon le

Magicien, à Valentin, à Basilide, donnant évidemment la primauté de rang aux hérésies sur lesquelles il est le plus abondamment documenté. Il ne fait d'exception que pour Monoïmus et les Docètes qu'il ne peut déplacer de leur rang traditionnel, sans doute parce qu'ils étaient contemporains. L'anachronisme eût été trop criant. Il décrit, en dernier lieu, les hérésies pour lesquelles Irénée est son garant. On le voit, c'est pour des raisons à la fois documentaires et dogmatiques qu'Hippolyte modifie l'ordre de succession des hérésies qu'il avait adopté pour son traité. Ainsi s'explique le plan des *Philosophumena*. Si dissemblables que soient les deux écrits, rien n'oblige à supposer qu'ils ne sont pas du même auteur.

D'ailleurs l'hypothèse que nous avons proposée pour expliquer l'origine du traité cadre à merveille avec les observations qu'on vient de lire. Il suffira de la compléter. Au début de sa carrière, Hippolyte rédige une sorte de manuel destiné à éclairer les catholiques sur les doctrines hérétiques et à leur fournir des arguments sommaires pour les combattre. Il compose ce traité d'après les notes qu'il a prises, quelques années auparavant, en écoutant Irénée discourir sur les premiers gnostiques. Trente ans plus tard, Hippolyte est devenu à son tour un docteur distingué dans l'Église. Il est très préoccupé du péril hérétique. Il vient d'avoir la bonne fortune de mettre la main sur une dizaine d'écrits émanant de quelques-unes des sectes les plus dangereuses, Ophites, Simoniens, etc. Il croit y découvrir la preuve certaine de l'origine païenne des spéculations et des mystères gnostiques. Il se décide alors à entreprendre un grand ouvrage pour réfuter à fond et de façon définitive les adversaires de l'Église. Il y apporte le plus grand soin, ne négligeant ni les sources anciennes, notamment le livre de son maître Irénée, ni les sources nouvelles que lui seul possède. Il les encadre de son mieux dans une vaste argumentation qu'il estime invincible. Voilà comment Hippolyte a été amené à écrire les *Philosophumena* après avoir écrit un *traité contre toutes les hérésies*.

A y regarder de près, notre auteur n'a fait que suivre l'exemple de son vénéré maître. Irénée débute, dans sa carrière de défenseur de l'Église, par des entretiens sur l'hérésie dont Hippolyte consigne la substance dans son traité. Plus tard, lorsqu'il apprend à connaître personnellement les gnostiques, notamment ceux de l'École de Valentin, lorsqu'il se trouve, à Lyon, sur le théâtre des exploits du fameux Marcus, lorsqu'enfin il étudie les écrits de Ptolémée, il se décide à les réfuter dans un ouvrage qui grossit de volume en volume jusqu'à devenir l'*Adversus haereses*. Ce livre n'est que la rédaction de ses premiers entretiens sur l'hérésie, corrigés et complétés. Ce qu'il y met au premier plan, c'est le gnosticisme valentinien sur lequel il est le plus documenté, exactement comme Hippolyte mettra en première ligne, dans son grand ouvrage, les sectes dont il vient d'acquérir les livres secrets. Pour l'un comme pour l'autre, la plus importante des hérésies est celle qu'il connaît le mieux. Pour Irénée, le gnosticisme tout entier aboutit à Valentin. Son école en est la fleur suprême. Pour Hippolyte, la secte néfaste, source et incarnation de l'erreur, ce sont les Ophites. Ne sont-ils pas les adorateurs de l'antique Serpent ?

Nous osons croire que cette longue discussion aura pour effet de convaincre le lecteur que le scepticisme de certains critiques n'est pas justifié. Assurément on ne prétendra pas que nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps où M. Lipsius écrivait son livre sur les sources d'Épiphane. Nous savons maintenant très exactement ce qu'il faut penser du traité perdu de Justin Martyr comme de celui d'Hippolyte. Est-il téméraire de notre part d'espérer que nos observations ont jeté quelque clarté sur les rapports d'Hippolyte et d'Irénée en ce qui concerne leurs écrits sur l'hérésie? On voit mieux dans quelles conditions, avec quelles sources d'information, dans quelle pensée ont été composés le *traité* d'Hippolyte, le *Catalogue*, l'*Adversus haereses*, les *Philosophumena*. L'historien pourra désormais utiliser ces premiers écrits de l'héréséologie chrétienne en connaissance

de cause. La critique littéraire aura frayé la voie à la critique historique.

On dirait que c'est le sort des problèmes relatifs aux origines littéraires des documents gnostiques d'être d'abord discutés avec passion pour être ensuite abandonnés. On voit, à un moment donné, la critique se décourager et renoncer à trouver une solution aux questions qu'elle-même a posées. Le problème littéraire que soulèvent les documents inédits des *Philosophumena* en sont un exemple aussi bien que les traités perdus de Justin et d'Hippolyte. Les uns les déclarent authentiques, les autres les traitent de faux. L'opinion critique reste en suspens; elle se résigne à ne pas trancher la question.

Nous estimons que cette abstention marque un excès de prudence et que pour nos documents comme pour les traités perdus, la discussion même dont ils ont été les objets, contient les éléments d'une solution. Ce qu'il faut, tout d'abord, accorder sans restriction, c'est que M. Staehelin a établi qu'il existe une étroite parenté entre les écrits gnostiques que révèlent les *Philosophumena*. Il est indiscutable qu'on retrouve dans tous le même fonds d'idées, les mêmes tendances générales, la même exégèse, le même style et qu'en outre on y constate de très curieuses concordances d'images et d'expressions. Ce sont là des faits et des observations désormais acquis. Il n'est pas permis de les négliger. Il reste à savoir si M. Staehelin a vu les différences qui existent entre nos documents aussi bien que les ressemblances. En a-t-il mesuré toute la portée? S'il l'avait fait, aurait-il maintenu son hypothèse? Ces différences se conçoivent-elles entre des écrits que l'on suppose émaner du même auteur?

C'est en ces termes que se pose la question dont nous cherchons la solution. On a certainement remarqué que c'est presque toujours ainsi que se présentent les problèmes relatifs aux sources gnostiques. En dernière analyse, il s'agit de décider lesquelles l'emportent des ressemblances ou des différences que l'on constate entre les écrits que l'on com-

pare. Tout revient à une question d'appréciation subjective, dont il faut se contenter puisque tout critère extérieur fait défaut.

Pour bien faire, il faudrait reprendre l'étude de M. Staehelin à un autre point de vue. On noterait en détail les différences qu'offrent nos documents. On compléterait ainsi le travail de notre auteur. On aurait alors tous les éléments d'une conclusion ferme. De cette revision de la savante monographie de M. Staehelin, nous ne pouvons donner ici que les résultats.

Si uniformes qu'ils soient par les idées comme par le style, les écrits gnostiques d'Hippolyte ont chacun leur physionomie propre. Ainsi l'homme qui a composé la notice sur les Naassènes est évidemment un esprit vague et nuageux, peu apte à saisir et à exprimer clairement les idées. De toutes les notices, la sienne est la plus confuse. C'est un pêle-mêle de notions hétérogènes, rassemblées sans ordre et sans logique. L'auteur sait beaucoup de choses; il paraît avoir beaucoup lu, mais il a mal lu, à la façon des gens de demi-culture. Le gnostique qui a écrit la notice sur les Pérates fait avec lui un parfait contraste. On est frappé de la netteté de ses idées[1]. Ce qui est non moins évident, c'est qu'il est beaucoup plus familier avec la philosophie platonico-stoïcienne de l'époque. Il a une notion des forces divines (δυνάμεις) que Philon ne désavouerait pas. Il semble avoir moins de lecture que l'auteur de la notice sur les Naassènes, mais ce qu'il a lu, il l'a digéré et se l'est assimilé. D'une tout autre nature d'esprit est le gnostique qui écrit au nom des Séthiani. Comme Justin le gnostique, son coreligionnaire, il a un penchant marqué pour la mythologie. Il n'a pas le goût des abstractions. Il aime à se représenter les idées sous forme de symboles. La

1) Ainsi l'idée que le Cosmos a pour substance celle de Dieu, p. 188 (Duncker-Schneidewin) : πάντων γὰρ τῶν γεννητῶν etc. et plus nettement encore : δεύτερον δὲ δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον etc. ou l'idée que le Logos est l'intermédiaire entre le Père et la ὕλη, p. 196 ; καθέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης etc.

lumière, les ténèbres, l'eau cosmique, le vent, le serpent divin, jouent le rôle principal dans sa cosmologie.

Les auteurs que nous venons de caractériser appartiennent tous à la même secte. Ce sont des Ophites. On vient de voir, cependant, que si étroitement qu'ils soient apparentés, il n'est pas possible de les confondre. Chacun a bien son empreinte individuelle. Les gnostiques, auteurs des écrits qu'Hippolyte met sur le compte de Simon le Magicien et de Basilide, ne faisaient pas partie de la même secte. Aussi il n'est pas surprenant que, tout en ayant les traits essentiels en commun avec les Ophites des *Philosophumena*, ils s'en distinguent plus nettement. Le prétendu Simon a imaginé un système qui, sinon pour le fond, du moins pour les symboles dont il revêt les idées, ne manque pas d'originalité. C'est un étrange amalgame de notions stoïciennes, valentiniennes et ophites. L'auteur a été d'abord philosophe apparemment plus imbu de stoïcisme que de toute autre doctrine. Il identifie Dieu avec le feu, πύρ[1]. Il a certainement passé par l'école de Valentin. Il s'est approprié l'idée de syzygies. Mais c'est l'ophitisme qui a eu ses préférences. Comme les autres auteurs de nos notices, il en a tiré sa doctrine. Plus original encore est le gnostique de la notice sur Basilide. Par la netteté de ses idées et la précision de son langage, il rappelle, en le surpassant, l'auteur de la notice sur les Pérates. Aucun de nos gnostiques n'a plus fortement formulé l'idée de Dieu qui leur est commune[2]. Il est évident qu'il a fait de bonnes études de philosophie. Il a fréquenté, semble-t-il, les écoles de Basilide et de Valentin, mais c'est dans celle des Ophites que s'est formé son christianisme, comme celui de Pseudo-Simon.

1) Πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν, p. 236. A noter que πῦρ ne doit pas être pris dans le sens courant; l'auteur définit lui-même dans la suite ce symbole de Dieu.

2) Il définit le double aspect du Dieu de nos gnostiques; il est la transcendance absolue, ὁ οὐκ-ὢν θεός; il contient la substance des choses; il est l'immanence même, πανσπερμία.

Ainsi s'il est vrai que toutes nos notices ont leur empreinte particulière et qu'il se dégage de chacune d'elles une image d'auteur que l'uniformité des idées et du style ne parvient pas à voiler entièrement, comment soutiendrait-on que ces notices émanent toutes du même écrivain? Ne serait-ce pas supposer qu'en virtuose incomparable, il a réussi à revêtir huit ou neuf personnalités différentes? Il a dû être tantôt précis et clair, tantôt vague et nébuleux. On a affaire tantôt à un syncrétiste à peine chrétien et tantôt à un allégoriste qui semble s'en tenir exclusivement aux écrits bibliques. Ici, c'est un philosophe qui manie des abstractions et là, c'est une imagination qui ne se complaît que dans les formes mythologiques. Il est évident que plus on sera sensible au caractère propre de nos écrits, plus on apercevra l'individualité qui se dérobe sous tant d'uniformité et moins on sera disposé à attribuer ces écrits au même auteur.

On contestera peut-être notre appréciation et on nous accusera de prêter à nos documents une physionomie qu'ils n'ont pas en réalité. Ce que l'on ne niera pas, c'est qu'ils nous présentent le même fonds de doctrines sous les symboles les plus divers. Ce sont des variations sur le même thème. Nos auteurs ont tous la même notion de Dieu, mais les Ophites proprement dits, en particulier les Naassènes et Monoïmus l'appellent l'Homme inexprimable, Ἄνθρωπος ἀρρητός. Pseudo-Simon le désigne par le symbole du feu. Basilide invente une formule digne de Plotin, Dieu dont on ne peut même pas dire qu'il est, ὁ οὐκ ὢν θεός. Tous ont l'idée de l'immanence du Divin dans les choses; la substance du Cosmos tant visible qu'invisible émane, on ne sait comment, de Dieu. Mais de quelles façons diverses ils se représentent le Divin épars dans l'univers! Ils ont tous de la matière à peu près la même conception toute pessimiste. Chacun, cependant, la désigne d'un terme qui marque une nuance particulière. Ainsi dans le système des Sethiani, la matière, c'est l'eau cosmique ou encore les ténèbres conscientes. Les Naassènes se contentent d'y voir le domaine de la dissolution, φθορά. Justin le gnostique l'identifie

avec l'Eden biblique. Pense-t-on qu'il soit vraisemblable que le même homme ait pu diversifier à ce point les formes de sa pensée théologique et les symboles de ses rêves ? Ne serait-ce pas lui prêter plus de fécondité que ne comporte son talent ?

Dira-t-on que le faussaire n'a pas inventé ces formules et ces symboles mais qu'il les a empruntés aux sectes qu'il a trahies ? Mais comment aurait-il pu s'approprier les symboles sans prendre en même temps les notions qu'exprimaient les symboles ? Autant dire que l'essentiel de ses notices n'est pas de lui et par conséquent que, pour le fond, nos documents sont authentiques. Qu'importe alors que l'on soutienne que ceux-ci ont reçu leur forme actuelle d'un faussaire ou que l'on admette qu'on possède, dans chaque notice, l'œuvre propre des auteurs des systèmes des *Philosophumena* ? Dans l'un comme dans l'autre cas, vous avez des documents que vous ne pouvez traiter de simples faux sans aucune valeur historique. Vous ne pouvez même pas en attribuer la paternité vraie à un seul homme. Tout au plus, pouvez-vous prétendre qu'ils ont passé par les mains d'un rédacteur qui les a plus ou moins arrangés à sa guise. Le rôle du prétendu faussaire se trouve ainsi réduit à peu de chose. Il s'évanouit dans la mesure où l'on reconnaît à nos écrits un caractère propre.

Un autre trait qui marque l'individualité des auteurs anonymes de nos écrits, ce sont les préférences que chacun trahit. Il n'ont pas pour toutes les parties du système qui leur est commun la même prédilection. Le gnostique des Naassènes insiste plus particulièrement sur la métaphysique. Sa grande affaire est de retrouver partout, dans toutes les mythologies et dans les diverses religions, sa conception de Dieu. Il n'est question dans son écrit que de l' « Homme ». Le Pérate dualiste est très préoccupé du sauvetage des âmes élues, c'est-à-dire, de leur affranchissement de la matière. L'hérétique qui se réclame de Seth est surtout épris de cosmologie. A rêver à la formation du cosmos, il oublie presque les choses qui passionnent le plus ses frères en gnosticisme. Le Pseudo-

Simon semble concentrer tous ses efforts sur les rapports du principe suprême et du cosmos; il voudrait se faire une conception philosophique des intermédiaires, forces et logos. L'anonyme que l'on identifie avec Basilide est de tous le plus complet. Il est difficile de dire si c'est la métaphysique ou la théorie de la rédemption qui l'attire le plus. Ainsi chacun de nos auteurs a ses goûts personnels; il sont encore assez marqués pour qu'on les discerne.

A ces observations générales, on pourrait ajouter mainte remarque de détail. N'est-il pas curieux, par exemple, que chaque auteur applique les images qui lui sont communes avec les autres, dans un sens non seulement approprié à son contexte mais qui ne se trouve que dans son écrit, si bien que la même image reçoit, avec chaque auteur, une application et une signification différentes? Il n'y a de commun aux auteurs que l'idée de l'image. Chacun en fait l'usage qui lui convient[1]. On pourrait en dire autant des phrases stéréotypées qui reviennent dans les différentes notices[2]. En somme ce qui est très remarquable, c'est la liberté et l'indépendance avec lesquelles nos gnostiques usent du fonds commun.

Nous avons maintenu la discussion sur le terrain choisi

1) Ainsi nos auteurs tiraient de leur connaissance rudimentaire de l'anatomie humaine une image qu'on retrouve notamment dans les deux notices sur les Naassènes et sur les Pérates. Dans la notice sur les premiers, livre V, p. 170, l'auteur compare l'Eden biblique avec ses fleuves au corps humain pour en déduire la conclusion que le récit de la Genèse est une allégorie, applicable à Dieu, l'Homme suprême. Ainsi l'Eden, c'est l'ἐγκέφαλος, le cerveau. Le Paradis, c'est l'homme à l'exception de la tête. Les quatre fleuves symbolisent, l'un l'œil, l'autre l'ouïe, le troisième l'odorat et le quatrième la bouche. On retrouve la même image dans la notice sur les Pérates, mais autrement appliquée. L'auteur est très préoccupé de définir les rapports entre le principe suprême et le cosmos tout entier. C'est à élucider ces rapports qu'il applique l'image. L'ἐγκέφαλος, c'est ὁ πατήρ; le cervelet, ἡ παρεγκεφαλίς, c'est ὁ υἱός; la moelle symbolise le Logos qui transmet les ἰδέαι à la ὕλη. Voir V, p. 198. Voir aussi VI, 244. Il y aurait des remarques analogues à faire à propos de la plupart des images qui sont communes à plusieurs de nos notices. C'est ainsi qu'ils ont presque tous allégorisé le récit biblique relatif au Paradis ainsi que le passage de la Mer Rouge par Israël. Mais chacun l'a fait à son point de vue.

2) Voir Staehelin, *Die gnost. Quellen des Hippolyts*, p. 46 et suivantes.

par M. Staehelin. En regard des ressemblances qu'il relève entre nos écrits, nous mettons les différences qu'il laisse dans l'ombre. Elles nous paraissent exclusives de l'idée que nos documents émanent du même auteur, partant sont l'œuvre d'un faussaire. Voilà la raison essentielle qui nous décide à nous prononcer contre l'hypothèse de MM. Salmon et Staehelin. On pourrait leur faire d'autres objections tirées de l'invraisemblance, du moins à première vue, d'une fraude littéraire aussi forte. Ce sont là des objections qui paraissent plausibles mais qui peut-être s'évanouiraient d'elles-mêmes si nous connaissions exactement les circonstances qui ont accompagné la découverte des documents d'Hippolyte. Il ne faut insister que sur celles qui jaillissent, pour ainsi dire, des écrits eux-mêmes.

Hasarderons-nous, à notre tour, une hypothèse dont l'ambition soit d'être plus adéquate aux faits que celle que nous écartons? Elle se recommandera dans la mesure où elle expliquera à la fois les ressemblances et les différences que présentent nos documents. Parmi les huit ou neuf systèmes gnostiques dont on doit la connaissance à Hippolyte, il y en a quatre qui sont plus particulièrement apparentés. Ce sont ceux qui relèvent de l'ophitisme. Les autres offrent avec ceux-ci de si profondes analogies que, n'était l'absence du symbole du serpent dans ces systèmes, on pourrait les supposer dérivés de la même doctrine. En fait les ressemblances sont telles entre tous ces systèmes qu'on doit les considérer comme autant de variétés de l'ophitisme de l'époque. Ce sont les branches du même tronc. Qu'est-ce que ce tronc d'où sont issus tous ces systèmes? C'est l'enseignement d'un maître-gnostique. Derrière nos documents se cache un théologien. Il a surgi dans les cercles ou sectes ophites. Il en a refondu la doctrine. Il est l'auteur responsable de cette transformation profonde que l'on remarque entre l'ophitisme du traité d'Hippolyte et l'ophitisme des *Philosophumena*. Elle ne s'est pas faite toute seule. Il faut lui supposer un facteur personnel. Elle est assez originale, assez féconde puisqu'elle s'est diver-

sifiée en plusieurs variétés de la même doctrine, pour qu'on en recherche la cause dans la parole d'un homme peut-être supérieur. Pourquoi son nom n'a-t-il pas surnagé? On l'ignore comme on ignore pourquoi le nom de l'auteur de la *Pistis Sophia* a disparu.

Notre théologien ophite a eu des disciples. Ce sont les huit ou neuf gnostiques de nos notices. Ce qu'ils lui doivent, c'est ce fonds d'idées qui leur est commun à tous. Ils lui sont encore redevables de certaines citations stéréotypées de passages bibliques, de certaines allégories ou idées d'allégories, de la phraséologie, des formules, des lambeaux de phrases qu'on retrouve chez tous. Voilà l'héritage que le maître leur a transmis. Ils se ressemblent parce qu'ils sont les disciples du même docteur.

Dans la suite, ils spéculent à leur tour. Ils tissent leur rêve théosophique sur le canevas qu'ils ont reçu; naturellement ils font entrer dans la trame maint élément de l'enseignement du maître; ils l'imitent, reproduisent sa manière et son style. Ils ont, cependant, leur originalité. Elle consiste à exprimer le même fonds d'idées en des symboles différents. Chacun a le sien qu'il emprunte soit à la philosophie soit à la mythologie. Il n'a que l'embarras du choix. Revêtue d'un nouveau symbole, voilà la doctrine de la secte renouvelée, rajeunie, adaptée à des besoins nouveaux. Forcément, on attache une grande importance au symbole. On en fait la chose essentielle. Il devient ce qu'il y a de plus saillant dans l'enseignement du nouveau maître. Finalement le symbole, entraînant un remaniement du système primitif, devient la raison d'être d'une nouvelle école. Voilà comment les disciples en sont venus à se séparer, à faire bande à part, à devenir chefs d'école. Les uns créent de nouvelles sous-sectes ophites ou réforment d'anciennes; les autres importent l'ophitisme dans des sectes qui se réclament de Basilide, de Simon, ou des Docètes. En conclusion, nous pensons que les documents inédits des *Philosophumena* émanent du même milieu gnostique, que leur ressemblance de fond et de forme s'explique par l'enseigne-

ment et l'influence d'un maître inconnu, que les auteurs de ces documents sont directement ou indirectement ses disciples, que ceux-ci ont pensé, enseigné pour leur compte, et que c'est ainsi que de la doctrine du maître sont issus des systèmes semblables et cependant différents, de même souche, tout en ayant chacun son caractère distinctif.

Il y a, dans l'histoire littéraire du gnosticisme, des faits que l'on peut citer à l'appui de notre hypothèse. La *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce nous offrent l'exemple de quatre ou cinq écrits gnostiques très authentiques qui, d'une part, semblent coulés dans le même moule mais qui, d'autre part, ne sont certainement pas du même auteur. Il ne serait pas difficile de soutenir qu'ils ont été fabriqués par un faussaire. Il n'y aurait qu'à alléguer des arguments analogues à ceux dont on se sert pour déprécier les documents d'Hippolyte. Ce serait là assurément une hypothèse fantaisiste. La seule explication plausible qu'on puisse donner des écrits coptes, c'est qu'ils sont issus du même milieu. Ce milieu a été créé par quelque maître inconnu de la gnose. Il a imaginé le genre de spéculation dont les documents coptes sont les fruits. Il l'a lancé, il a fait école; on a adopté ses idées, imité son style. De là des écrits qui portent son empreinte et que cependant des raisons décisives ne permettent pas d'attribuer au même auteur.

Un autre exemple de faits analogues nous est offert par l'histoire de la littérature valentinienne. Tout le monde accorde que le long exposé qu'Irénée fait de la doctrine de Valentin est tiré de plusieurs sources. Il a mêlé et fondu ensemble divers documents de l'école. L'analyse critique des dix premiers chapitres de l'*Adversus haereses* ne laisse aucun doute sur ce point. Or toute cette partie de l'ouvrage d'Irénée présente une telle uniformité de phraséologie et de spéculation qu'il a été longtemps impossible d'y distinguer les différentes sources. Que faut-il conclure de ces faits qui semblent contradictoires? C'est que nous avons dans ces chapitres

d'Irénée, non pas l'œuvre d'un seul homme mais celle d'une école[1]. C'est un brillant échantillon du genre littéraire que cultivaient les disciples de Valentin. Dans ce cas-ci, nous savons qui en est le créateur. C'est le grand hérésiarque lui-même. Les fragments qui nous restent de lui le prouvent. Ainsi derrière l'école, derrière des disciples même aussi distingués que Ptolémée ou Héracléon, il y a le maître, l'esprit original et créateur. Nous n'expliquons pas autrement la genèse du gnosticisme des documents inédits d'Hippolyte. Toute la différence, c'est qu'ici l'esprit original qui a créé le genre de spéculation et de phraséologie dont ces documents sont les monuments, se dérobe, à jamais voilé d'un impénétrable anonymat.

M. Staehelin a établi que nos écrits ne remontent pas au delà du IIIe siècle. Il l'a fait de façon définitive. Nous pouvons nous dispenser de reproduire en détail sa démonstration. Personne ne contestera que nos documents nous font connaître une forme de l'ophitisme déjà avancée. Le symbole du serpent n'y joue plus qu'un rôle assez effacé. La notice sur Basilide est par elle-même une preuve que nos écrits sont de date récente. Il fallait qu'on fût déjà bien éloigné du maître et de ses premiers successeurs pour que l'on osât lui attribuer un système qui amalgame indistinctement les doctrines de l'école avec les spéculations de l'ophitisme. Ce qui est enfin l'indice le plus sûr de l'âge de nos documents, c'est le syncrétisme dont ils débordent. Philosophie et christianisme, mythologie et récits bibliques se mêlent et se confondent dans les mêmes conceptions à un degré inconnu au gnosticisme du IIe siècle. Il y a même une tendance marquée à faire échange d'idées d'école à école. L'ophitisme élargi et transformé, devenu plus savant et plus philosophique,

1) Que l'on ne prétende pas, comme le fait M. Kunze, que cette uniformité de style soit le fait d'Irénée. Le chap. XIe et tout le *Catalogue* prouvent que l'évêque de Lyon copiait ses sources plus servilement qu'on ne le supposerait. N'est-il pas évident qu'il a reproduit un écrit de Ptolémée dans les premiers chapitres ?

attire à lui les autres formes plus anciennes de gnosticisme et tend à les absorber. Voilà un fait entièrement nouveau qui ne s'était pas encore produit.

Le problème littéraire que soulèvent les écrits gnostiques de langue copte peut-il être considéré comme résolu après les études et les savantes discussions de MM. Amélineau et Schmidt? Il serait prématuré d'affirmer qu'il l'est, du moins dans toutes ses parties. Au surplus, une solution complète du problème ne nous est pas indispensable. Tout ce qui touche à la paléographie sort de la compétence de ceux qui ne possèdent pas le copte. Rien non plus ne nous oblige à nous prononcer sur la question de la genèse du gnosticisme de la *Pistis Sophia* ou du papyrus de Bruce. Dérive-t-il des religions égyptiennes comme le veut M. Amélineau ou vient-il plutôt de la Syrie comme le soutient M. Schmidt, c'est un point que l'historien qui n'est préoccupé que de savoir l'usage qu'il doit faire des documents n'a pas nécessairement à trancher. Il peut et même il doit en ajourner l'examen. Ce qu'il lui faut absolument savoir, c'est d'abord de quel milieu gnostique émanent ces écrits. Il ne faut pas qu'il les prenne pour les documents d'un gnosticisme auquel ils sont étrangers. Il lui est, ensuite, indispensable d'être fixé sur la date probable de nos écrits. Il ne faut pas qu'il se trompe sur l'âge dont ils sont les témoins, car il se ferait alors une fausse idée du développement du gnosticisme lui-même et des étapes de son évolution.

M. Schmidt a élucidé ces deux points de manière à satisfaire les plus exigeants. Il a montré que les écrits que contiennent la *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce ont eu pour auteurs des gnostiques à tendance ascétique. Il faut les chercher parmi ces sectes encore mal connues appelées Archontici, Severiani, Sethiani. Nos documents serviront précisément à nous les faire mieux connaître.

M. Schmidt a également prouvé que nos écrits, sauf un peut-être, ne remontent pas au delà du IIIe siècle. Ils s'échelonnent de l'an 200 à l'an 260 environ. Ce double résul-

tat auquel il est parvenu a une importance qui n'échappera à personne. On peut utiliser, avec quelque sûreté, des documents dont on sait et l'âge et la provenance.

En conclusion, nous pensons avoir établi que par le traité d'Hippolyte, nous remontons au delà de l'*Adversus haereses* jusqu'aux traditions relatives au gnosticisme qui circulaient dans les églises au temps de la jeunesse d'Irénée. D'autre part, nous avons dans les *Philosophumena* et dans les documents coptes des écrits qui émanent des diverses sectes gnostiques du IIIe siècle. Ils nous renseignent sur les épigones des grands gnostiques du IIe siècle. Nous sommes parvenu à ces résultats en tirant simplement les conclusions des discussions critiques que nous avons résumées dans notre première partie. S'ils se confirment, il faudra bien reconnaître que ces savantes discussions n'ont pas été stériles et qu'elles sont loin d'avoir abouti à une sorte de faillite de la critique, dont le seul bénéficiaire serait la tradition ecclésiastique. Nous en savons assez maintenant sur les sources du gnosticisme pour juger de leur valeur historique. Nous sommes bien plus à même de savoir ce qu'elles méritent de confiance ou ce qu'elles doivent inspirer de suspicion. Il est enfin possible d'indiquer à l'historien l'usage qu'il convient d'en faire et le parti qu'il peut en tirer. C'est la tâche que nous avons maintenant devant nous.

TROISIÈME PARTIE

DE LA VALEUR HISTORIQUE DES SOURCES ET DE L'USAGE QU'IL CONVIENT D'EN FAIRE.

La partialité dont les écrivains ecclésiastiques font preuve à l'égard du gnosticisme suffirait, à elle seule, à rendre suspect leur témoignage. Les violences de Tertullien et les in-

jures d'Épiphane les disqualifient en tant qu'historiens de l'hérésie. Comment peut-on savoir jusqu'où la passion les a emportés? Mais, alors même qu'il serait certain qu'ils ont été de bonne foi et qu'ils n'ont pas sciemment altéré les faits, d'autres raisons des plus graves nous obligeraient à n'accueillir leurs affirmations qu'avec une confiance très limitée.

Qu'on se souvienne, tout d'abord, que la tradition ecclésiastique relative au gnosticisme ne remonte guère au delà de l'année 170 ou 175. C'est vers ce temps, au plus tôt, qu'Hippolyte a été l'auditeur d'Irénée et qu'il a conservé de ses entretiens des notes qui lui servirent plus tard à rédiger son traité *contre toutes les hérésies*. Irénée lui-même a utilisé pour son *Catalogue* un document d'origine incertaine. Il n'y a, cependant, aucune raison de croire que ce document existât déjà au temps où Irénée s'attaquait pour la première fois à l'hérésie dans ses entretiens avec Hippolyte et ses amis. Les quelques données relatives aux gnostiques qui se trouvent dans Justin Martyr sont peu de chose. En somme, le traité d'Hippolyte représente bien ce que l'on savait du gnosticisme dans les milieux catholiques aux environs des années 175 à 180. Cinquante ans séparent cette première tradition ecclésiastique des grands gnostiques et de leur avènement.

Un peu maigre au début, cette tradition n'a pas tardé à s'enrichir. Elle apparaît imposante dans les grands ouvrages d'Irénée et d'Hippolyte. De quelle manière s'est-elle accrue? Par l'apport de documents plus récents qu'elle-même et qui, par conséquent, ne l'ont pas rajeunie. Ainsi tout ce qu'Irénée donne dans l'*Adversus haereses* en plus de ce qui se trouve dans le traité d'Hippolyte est tiré de sources contemporaines. La plus grande partie de son exposé de la doctrine de Valentin est non seulement empruntée à un ouvrage de Ptolémée, mais manifestement à plusieurs autres écrits d'auteurs inconnus de l'école. Hippolyte n'a pas procédé autrement que son maître. Ce qui fait la valeur de ses *Philosophumena*, ce sont précisément des documents de date récente.

Le fait d'avoir largement utilisé des sources contemporaines pour la description des diverses hérésies a eu sur nos hérésologues eux-mêmes un très curieux effet. Il s'est fait une confusion dans leur esprit. A cinquante ou soixante ans de distance des origines du gnosticisme chrétien, ils n'ont plus nettement distingué entre ses fondateurs et les épigones de leur temps. Ils n'aperçoivent plus le gnosticisme des premiers jours qu'à travers le gnosticisme contemporain. Ils appliquent sans scrupules les documents de celui-ci à l'histoire de celui-là. Il ne leur vient pas à la pensée qu'il puisse y avoir une différence. Pour eux tout le gnosticisme du IIe siècle ne forme qu'un bloc. Hippolyte nous offre, dans les *Philosophumena*, un exemple caractéristique de cette confusion. Un de ses documents inédits attribue à Basilide un système qui ne rappelle que de loin celui de cet hérésiarque. Hippolyte enregistre cette prétention et l'accepte sans hésitation. Il n'est pas excessif d'affirmer que, vers la fin du IIe siècle, il n'y avait presque personne dans l'Église qui sût encore faire la différence entre Basilide et Valentin d'une part et leurs successeurs de cette époque. Seul Clément d'Alexandrie sait pertinemment que la secte qui de son temps se réclamait de Basilide pratiquait une licence de mœurs que le maître n'eût pas tolérée. Irénée l'ignore, et dans sa notice sur Basilide lui attribue précisément les principes licencieux de ses succeseeurs[1] ! A vrai dire, Irénée et Hippolyte nous renseignent plus sûrement sur les dernières phases de l'histoire des grandes sectes gnostiques que leurs commencements.

1) Clément d'Alexandrie, III *Strom.*, ch. I, 3 (Dindorf) : ταύτας παρεθέμην τὰς φωνὰς εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασιλειδιανῶν, ὡς ἤτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτεῖν διὰ τὴν τελειότητα ἢ πάντως γε σωθησομένων φύσει κἂν νῦν ἁμάρτωσι, διὰ τὴν ἔμφυτον ἐκλογήν, ἐπεὶ μηδὲ ταὐτὰ αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων.

Irénée, *Adversus haer.*, I, 24, 5. Irénée met tout ce qu'il expose dans les quatre premiers paragraphes sur le compte de Basilide. Ensuite il s'agit des sectateurs de Basilide. La phrase suivante s'applique aussi bien à celui-ci qu'à ceux-là : *habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis.*

Une dernière raison de n'accepter la tradition ecclésiastique que sous bénéfice d'inventaire, c'est qu'elle accuse des lacunes graves. Elle abonde en contradictions et en énigmes qu'elle ne donne pas le moyen de dissiper ou de résoudre, parce qu'elle nous renseigne d'une manière incomplète sur les systèmes et les sectes gnostiques C'est ainsi qu'on ne devinerait jamais d'après Irénée et Hippolyte que Marcion tenta une réforme de l'Église. On ne verrait en lui qu'un théoricien et un exégète. Ainsi la tradition laisse dans l'ombre tout un côté de sa personnalité et de son œuvre. Les écrivains catholiques nous donnent à entendre que Valentin n'a pas été immédiatement excommunié. Il est resté plusieurs années dans l'Église. On ne semble pas avoir eu autant d'animosité pour lui que pour Marcion. Clément d'Alexandrie a presque de la sympathie pour lui. D'où vient cette apparente tolérance dont Valentin a joui? C'est en vain qu'on en demande l'explication à la tradition. Il nous faudrait avoir un Valentin plus complet que celui qu'elle nous a livré. Des faits comme ceux que nous venons d'indiquer font soupçonner la partialité des écrivains ecclésiastiques et les lacunes de leurs descriptions des hérésies. La preuve nous en est donnée par les quelques fragments d'écrits gnostiques qui nous ont été conservés. Ils nous font entrevoir certains aspects du gnosticisme que les écrivains catholiques nous laisseraient à jamais ignorer. C'est un des points que ce chapitre doit mettre en lumière. Qu'on en juge par un exemple que nous donnons ici parce que nous n'aurons pas l'occasion d'y revenir. Irénée fait une peinture accablante pour Carpocrate et son école de la morale que professait ce gnostique et que l'on pratiquait dans sa secte. Si l'on en croit l'évêque de Lyon, cette morale n'était qu'un libertinage que l'on justifiait par des raisons futiles. Ceux qui les débitaient les prenaient-ils au sérieux eux-mêmes? Ce qui donne plus de poids aux affirmations d'Irénée, c'est qu'il s'en rapporte aux écrits de la secte[1].

1) *Adversus haereses*, I, 25, 3 : secundum quod scripta eorum dicunt ; § 4 : ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν.

Or il se trouve que Clément d'Alexandrie nous a fort heureusement conservé un fragment important d'un écrit d'Épiphane, fils de Carpocrate[1].

L'auteur est partisan du communisme des femmes. Il fait valoir en faveur de sa thèse des considérations philosophiques qu'il relève de citations des Écritures. Il se réclame de Platon. La discussion comme toute son argumentation rappelle l'école. C'est ainsi que l'on soutenait, entre philosophes, de brillants paradoxes. Épiphane fait l'effet d'un théoricien dégagé de préjugés. Ses idées auront sûrement des conséquences déplorables. Elles serviront d'excuses aux pires débordements. Les adeptes de l'école dont il est avec son père le fondateur mériteront la réprobation dont Irénée les accable. Il n'y a pas lieu, cependant, de croire que Carpocrate et son fils aient donné l'exemple de l'immoralité qu'ils prétendaient élever à la hauteur d'un principe. Si Clément accuse leurs disciples des pires vices, il ne les enveloppe pas eux-mêmes dans la même accusation. Il convient donc de faire une distinction entre les premiers maîtres de cette école et leurs successeurs. Les Carpocrate et les Épiphane sont très supérieurs à tous égards à ceux qui se réclamaient d'eux à la fin du IIe siècle. Cette distinction, Irénée ne l'a pas faite; il ne s'en doutait pas; il a confondu fondateurs et successeurs; lorsqu'il croyait peindre les premiers, il dépeignait en réalité les autres. Sans les extraits du livre d'Épiphane que Clément nous a conservés, nous n'aurions aucune idée de ce qu'a été ce curieux et paradoxal esprit. Cet exemple prouve, comme nous le prétendons, que la tradition ecclésiastique relative aux gnostiques omet des choses essentielles et notamment qu'elle méconnaît ou feint de méconnaître la profonde différence qu'il y a entre les hérétiques de la fin du IIe siècle et leurs premiers maîtres.

Que nous offrent donc les écrivains ecclésiastiques en ce qui concerne le gnosticisme? Une tradition qui commence à se former un demi-siècle après l'avènement des grands gnos-

1) *Stromates*, III, ch. II, 6-8 (édition Dindorf).

tiques, qui est entachée de sérieuses lacunes, qui s'alimente d'une documentation moins ancienne qu'elle-même et que dominent enfin de violents partis pris et la plus flagrante partialité. Pareille tradition mérite-t-elle la confiance? Sans doute, il s'y trouve des détails exacts en grand nombre et même des parties excellentes. Mais prétendra-t-on qu'elle offre à l'historien les garanties qu'il a le devoir de réclamer? Se risquera-t-il à bâtir sur elle son édifice, à former, d'après elle, sa conception de ce qu'a été le gnosticisme et à porter sur ce vaste mouvement d'aspirations et d'idées un jugement qu'elle aurait motivé? Il s'en ferait sûrement scrupule. Ce qu'il faudrait, ce serait de pouvoir contrôler la tradition. Un critère est indispensable, qui permette de faire le triage des éléments à retenir ou à rejeter dans la tradition elle-même. Ce critère, nous le trouverons dans les écrits ou fragments d'écrits gnostiques qui nous ont été conservés[1]. Sans doute, ces débris d'une littérature que le zèle iconoclaste a presque entièrement détruite, ne sont pas assez nombreux pour qu'on s'en tienne à eux et que l'on écarte systématiquement la tradition ecclésiastique ; ils ne suffisent même pas, à l'exception des documents coptes, pour vérifier les détails de la tradition. Mais ce qu'ils rendent avec cette vérité historique qui n'appartient qu'aux documents de première main, c'est la physionomie vraie des maîtres gnostiques et le caractère authentique de leurs écoles. Si nous n'avions que la tradition ecclésiastique, jamais nous ne saurions ce qu'ont vraiment été les Marcion, les Valentin, les Basilide; nous ignorerions toujours ce qu'ils ont voulu et ce qu'ils ont tenté : leurs aspirations et leurs sentiments intimes continueraient à nous échapper, partant leur œuvre resterait pour nous une énigme indéchiffrable. Grâce aux épaves de la littérature gnostique, nous entrevoyons un monde que la tradition ecclé-

1) Voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, vol. I, p. 152-200. Voir aussi un article de R. Leichtenham dans la *Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft u. die Kunde des Urchristentums*, 1902, 3e fasc., intitulé : *Die pseudepigraphe Litter. der Gnostiker*.

siastique a dénaturé à plaisir. Au lieu des ossements desséchés, déformés et même calcinés qu'elle nous livre, nous devinons des hommes vivants. Les fragments nous donnent ce que seuls peuvent donner les documents et les monuments authentiques : la divination des choses elles-mêmes. Voilà l'historien en possession d'une intuition juste et précise de l'esprit, des aspirations, de la mentalité des gnostiques. Cette intuition lui fera sentir et découvrir les erreurs, les lacunes, les falsifications de la tradition ecclésiastique. Il ne risquera plus de se faire, grâce à des informations incomplètes ou erronées, une idée totalement fausse du gnosticisme. L'idée générale qu'il en concevra d'après les fragments, sera son critère pour contrôler la tradition.

On s'est contenté jusqu'ici d'utiliser nos fragments uniquement soit pour compléter soit pour confirmer les renseignements des hérésélogues. C'est l'usage qu'en fait M. Hilgenfeld dans son histoire de l'hérésie. Sans doute, on les considère comme trop insignifiants pour en tirer un autre parti.

Interroger d'abord les fragments d'écrits gnostiques qui existent, pour en extraire l'image de l'homme qui en est l'auteur ou pour en déduire une idée générale de son système, faire ensuite, à la lumière ainsi obtenue, la critique de la tradition relative à cet hérétique, à sa doctrine et à son école, n'est-ce pas là la règle qu'il convient d'appliquer ? N'y est-on pas forcément amené par les observations qui viennent d'être faites?

Du reste, les résultats déjà obtenus par l'application partielle qui a été faite de cette règle indiquent clairement que c'est là la méthode à suivre. On n'ignore pas que, grâce à la critique historique, Marcion et son école apparaissent maintenant sous un jour tout nouveau. Les admirables travaux des Harnack et des Zahn ont dissipé à jamais la légende dont la tradition, ecclésiastique avait enveloppé l'austère figure du célèbre hérésiarque. Il passait jusque dans les derniers temps, même auprès des historiens les plus avertis, pour un intellectuel de l'espèce de Basilide et de Valentin. Il n'avait

songé, pensait-on, qu'à révolutionner les doctrines du christianisme courant. Il a suffi de dégager des notices d'Épiphane et du grand ouvrage de polémique de Tertullien, les fragments de ses écrits qui s'y trouvent, de les étudier en eux-mêmes, d'en faire état indépendamment des données de la tradition, pour en voir surgir un Marcion oublié depuis des siècles, autrement vivant et intéressant que celui de l'histoire ecclésiastique. Bien loin d'avoir été un théoricien révolutionnaire plus philosophe que chrétien, Marcion a été avant tout homme d'action et homme d'église. Il répudie le judaïsme et l'Ancien Testament parce qu'il rêve d'un retour au christianisme des premiers jours, c'est-à-dire, dans sa pensée, à celui de saint Paul, son plus fidèle représentant. S'il expurge même le Nouveau Testament, s'il ne garde des Évangiles que celui de Luc, c'est parce qu'il veut restaurer la tradition apostolique dans toute sa pureté. S'il fonde enfin des églises, c'est justement parce qu'il est moins chef d'école que réformateur ecclésiastique. C'est un des plus brillants succès de la critique historique d'avoir ainsi exhumé la figure de l'homme qui a joué un rôle si important, et d'avoir rendu à son œuvre sa vraie signification. Ce tour de force, elle l'a accompli simplement par la rigoureuse application de la règle et de la méthode que nous préconisons.

L'influence de Marcion n'a eu d'égale que celle de Valentin. On retrouve partout les idées de ce dernier ; elles se sont infiltrées dans toutes les sectes de la gnose et n'ont pas laissé de marquer de leur empreinte la théologie chrétienne elle-même. Quoique l'on ait écrit de consciencieuses monographies de Valentin, on peut dire qu'il est encore inconnu. Il l'est autant que l'étaient Marcion et Apelle avant les travaux de M. Harnack. Ce que l'on ignore surtout, c'est l'histoire de sa doctrine ; on ne se doute pas des phases qu'elle a traversées en se transmettant de génération en génération. La seule raison en est qu'on n'a pas appliqué aux documents qui le concernent la méthode qui a si bien réussi pour Marcion.

Nous n'avons pas à faire ici la monographie de Valentin ; nous nous bornerons à en esquisser les grandes lignes. Ce sera le moyen le plus sûr de justifier l'application de la règle que nous posons.

Fort heureusement Clément d'Alexandrie nous a conservé plusieurs fragments des lettres et des homélies de Valentin. Que nous apprennent-ils sur le compte de leur auteur? Qu'on en juge d'abord par le suivant : « Autant l'image est inférieure à la vivante physionomie, autant l'univers visible (ὁ κόσμος) est au dessous de l'aeon vivant (le monde suprasensible). Quelle est la cause de l'image ? (Quelle en est la raison d'être?) C'est la majesté du visage qui offre au peintre le modèle afin qu'elle (l'image) soit honorée par son nom c'est-à-dire, le nom de la personne dont c'est le visage). Car une forme à elle seule ne signifie rien (ἐρρήθη ou ἐρρέθη Sylburg) mais le nom (que l'on met sous l'image ou le portrait) supplée à ce qui manque dans la forme (pour être comprise). Ainsi le Dieu invisible contribue à accréditer ce qui a été formé (c'est-à-dire le Cosmos). » En d'autres termes, c'est le Dieu suprême qui communique son sens, sa valeur à la chose créée [1].

On a reconnu une conception chère à l'école platonicienne. Le monde visible n'est rien en soi ; laissé à lui-même, il serait le non-être. Ce qui lui donne quelque réalité, c'est le principe supérieur, ce sont les idées éternelles qui constituent le monde supra-sensible. La matière *est* parce qu'elle participe dans une certaine mesure aux idées immatérielles. Le monde visible est donc une image du monde invisible. Plus on s'éloigne de l'archétype et plus l'image s'efface et s'oblitère. Il est évident que cette conception domine toute la pensée de Valentin. Assurément ce n'est pas l'idée platonicienne dans sa pureté ; elle rappelle bien plus le platonisme des Philon, des Plutarque, des platoniciens du IIe siècle. Dans la doctrine de ces épigones de Platon, l'image, εἰκών, comme aussi le reflet, ἀπαύγασμα, sont termes courants

1) *Stromates*, IV, ch. XIII 89, 90 ; citation qui peut se détacher du contexte.

et classiques. On les emploie pour dépeindre le monde visible et marquer sa relation avec le monde invisible. Valentin se représente le monde visible comme une simple image du monde supra-sensible. L'un est le modèle, l'autre la copie. De même le démiurge est le reflet du Père qu'on ne peut nommer.

Ce fragment nous révèle en Valentin un philosophe platonicien. Il ne l'est pas de façon superficielle comme Justin Martyr; il est imbu de platonisme jusqu'aux moelles; il ne peut concevoir l'ensemble des choses qu'au point de vue de l'école de Platon ; il est idéaliste autant et de même manière que Plotin lui-même.

Voici maintenant un fragment qui nous dévoile un Valentin que le premier ne ferait pas soupçonner. Dans un passage important dans lequel Clément cherche à définir les passions et à les caractériser dans leur essence, il cite quelques lignes du célèbre gnostique sur ce sujet : « Un seul est bon, dont la présence se manifeste par le Fils. C'est par lui seul que le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car une multitude d'esprits demeurant en lui l'empêchent de se purifier, et chacun de ces esprits produit les effets qui lui sont propres; ils maltraitent l'âme diversement par de mauvais désirs. Et il me semble qu'il arrive à l'âme un peu ce qui arrive à une hôtellerie. Lorsque des gens mal élevés y séjournent, ils percent les murs, ils creusent des trous et les remplissent d'ordures. Ils n'ont aucun souci du lieu, vu qu'il appartient à autrui. Il en est de même de l'âme tant qu'on la néglige ; elle reste souillée; elle est la demeure d'une foule de démons, mais lorsque le Père, seul bon, a égard à elle, elle est sanctifiée ; elle resplendit de lumière. C'est ainsi que bienheureux est celui qui a le cœur en telle condition, car il verra Dieu [1] ».

Cet éloquent passage n'a pu être écrit que par un chrétien. Sans doute, à l'analyse, on discernerait dans la forme de la pensée l'empreinte des conceptions philosophiques de l'é-

1) *Strom.*, II, ch. xx, 114.

cole. Clément accuse ici Valentin de concevoir les esprits dont il parle comme des entités réelles, de les représenter comme envahissant fatalement les âmes, d'en être enfin expulsés sans que la volonté de l'intéressé y soit pour quelque chose. Valentin est en effet si saturé de philosophie que l'accusation est probablement juste. A en croire son critique, il est fataliste comme les stoïciens. Cela ne l'empêche nullement d'être, comme du reste les moralistes du Portique, inconséquent dans la pratique. Le fragment qu'on vient de lire en est la preuve. Quoi qu'il en soit, ce qui domine ici, c'est l'inspiration chrétienne. Il y a, dans ces lignes de Valentin, un sentiment si net de la gravité de la souillure, des effets néfastes de la passion et, d'autre part, un besoin si ardent de pureté morale et une confiance si explicite dans la volonté et le pouvoir de Dieu pour purifier l'âme, qu'on y reconnaît de suite le langage d'un chrétien. Les sentiments qu'exprime l'auteur sont tout à fait étrangers à l'âme païenne. Épictète lui-même envisage tout autrement le mal moral. Pour lui, le péché n'est pas une souillure, mais bien plutôt une erreur et une défaillance du jugement et de la volonté.

Cette alliance intime d'un philosophe grec et d'un chrétien se laisse apercevoir avec évidence dans ce fragment d'une homélie que Valentin adresse aux initiés de la secte : « Vous êtes immortels depuis le commencement ; vous êtes enfants de la vie éternelle et vous voulez vous partager la mort afin que vous la dépensiez et l'épuisiez et que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous désagrégez le monde et que vous-mêmes n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière [1]. »

Valentin est orateur. Il exprime ici sous forme hyperbolique une idée fort simple. D'après lui, les hommes spirituels ont le pouvoir de dominer, par l'ascétisme, la chair et les sens, la matière et les circonstances. C'est par là que l'on devient maître du Cosmos, c'est-à-dire, du domaine des

1) *Strom.*, IV, ch. XIII, 89.

choses qui naissent, meurent, tombent en dissolution. Voilà comment on anéantit la mort. Tout ce qui est mortel et périssable meurt au dedans de soi. On reconnaît ici le dualisme qui est au fond de toute la philosophie platonicienne de l'époque. Le monde passager et corruptible est opposé au monde éternel et incorruptible. D'autre part, ce qui est spécifiquement chrétien, c'est l'idée de la rédemption qui est au fond de cette exhortation. Clément ne s'y trompe pas. Il ne nie pas qu'elle inspire ici le prédicateur ; ce qu'il lui reproche, c'est d'attribuer aux hommes spirituels la même vertu rédemptrice qu'au Christ. Critique peut-être tendancieuse. Quoi qu'il en soit, cette foi au salut, au triomphe de l'esprit sur la mort est du plus pur christianisme.

Dans un autre fragment, on trouve une indication précise sur la christologie de Valentin. On est surpris de sa simplicité. Il écrit à Agathopous au sujet de Jésus-Christ : « Tout en s'assujettissant à toutes les nécessités de la vie, il les a dominées. C'est ainsi qu'il a réalisé la divinité. Il mangeait et il buvait d'une manière particulière sans évacuer. Si grande était sa force de tempérance que les aliments ne se dissolvaient pas en lui puisque lui-même ne devait pas connaître la dissolution[1] ».

Il est à noter que Clément cite ici Valentin en l'approuvant. Ce qui est clair, c'est que, dans le système authentique de Valentin, Jésus occupe la place centrale. Jamais la tradition ecclésiastique ne l'aurait fait soupçonner. Rappelons, à l'appui de ce que nous affirmons, que dans sa lettre à Flore, Ptolémée attache une importance capitale à l'enseignement de Jésus. En cela, le disciple ne faisait que suivre l'exemple du maître. Sans doute, il est à prévoir que, dans la doctrine de Valentin, le Christ métaphysique absorbera le Jésus de l'Évangile. Le Jésus qu'il conçoit n'est que l'enveloppe ou l'apparence humaine de l'entité transcendante qui s'appelle Christ. Valentin aboutira logiquement à une christologie toute supra-sensible. Mais Clément n'est-il pas

1) *Strom.*, III, ch. VII, 59.

sur la même pente? Est-il moins docète que Valentin [1]? Dans la doctrine traditionnelle, le Jésus de l'histoire ne sera-t-il pas transformé en un Christ tout métaphysique? Valentin n'est qu'un précurseur qui ne se distingue pas encore sur ce point, de l'écrivain chrétien qui le cite. Ce qui est à retenir, c'est la place qu'il assigne à Jésus, c'est la piété avec laquelle il en parle. Il avait évidemment pour le Jésus des Évangiles un sentiment que n'avaient plus les gnostiques qui, dans la *Pistis Sophia*, mettent en scène le Ressuscité, le font directement descendre du monde transcendant et placent dans la bouche de ce fantôme des paroles qui n'ont rien de commun avec celles du Jésus de l'histoire.

Dans un dernier extrait tiré d'une lettre de Valentin, on voit se dessiner les linéaments de son système. Il explique l'introduction d'un élément divin dans la constitution de l'homme. C'est tout un poème métaphysique, ébauché en quelques lignes. « Et une sorte d'épouvante survint aux anges en présence de cet être qu'ils venaient de former lorsqu'il proféra des paroles hors de proportion avec ses origines. Cela lui venait de Celui qui, sans le laisser voir, avait déposé en lui une semence de la substance d'en haut et parlait avec cette hardiesse en lui. C'est ainsi que parmi les hommes éphémères, leurs ouvrages sont un objet d'effroi pour ceux qui les ont faits, tels que des statues, des images, bref tout ce que font leurs mains pour représenter la divinité. Car Adam, ayant été formé en honneur de l'Homme inspirait la crainte de l'Homme préexistant lequel était en lui et ils (les anges) furent stupéfaits et aussitôt altérèrent leur ouvrage [2]. »

Deux mondes opposés l'un à l'autre, entre deux des êtres intermédiaires, parmi eux, nous dit Clément dans la suite, le Démiurge, créateur du monde visible, tout en bas, l'homme, destiné à sortir du monde inférieur, recevant à

1) Voir *Strom.*, VI, 71. Clément dit expressément dans ce passage que Jésus était ἀπαθής.
2) *Strom*, II, VI, 36.

cet effet, comme gage de sa rédemption, un germe détaché de la substance supra-sensible, voilà les grandes lignes d'une vaste théosophie dont les conceptions sont foncièrement grecques et l'inspiration profondément chrétienne.

Nos fragments nous révèlent un Valentin que la tradition ecclésiastique ne laisserait jamais deviner. Il est d'abord un spéculatif. L'essor en pleine métaphysique est naturel à sa pensée. Les larges constructions d'idées en dehors de la réalité contingente l'attirent. Il est de la famille des Platon, des Philon, des Plotin. Mais en même temps quel orateur il y a chez lui! Avec quelle chaleur il presse et exhorte ses adeptes! Ce spéculatif est évidemment doublé d'un homme d'action et de propagande. C'est un apôtre. De là ce souffle qui rend sa parole si éloquente et parfois communique à son imagination un élan et une ampleur magnifiques. Philosophe et chrétien, homme de spéculation et ardent apôtre, tel est le Valentin des fragments. Son image s'en dégage sans qu'on les sollicite. Il ne faut pas essayer d'en déduire son système. Ce serait d'une exégèse fort arbitraire. Pour les détails de ce système, il faut recourir à la tradition ecclésiastique. Mais du moment que, grâce aux fragments, nous connaissons l'homme, sa forme d'esprit, ses tendances, et sur plusieurs points essentiels sa pensée, soit précise soit dans ses grandes lignes, nous sommes en mesure de contrôler les affirmations des Pères. Nous écarterons tout ce qui serait incompatible avec l'idée que nos fragments nous donnent de l'homme, de sa pensée, de ses visées.

Les plus anciens renseignements que nous donne la tradition ecclésiastique se trouvent dans le traité d'Hippolyte. Si les conclusions de notre critique littéraire sont justes, cet écrit contient, en effet, la substance des premiers entretiens d'Irénée sur l'hérésie. Il nous fait remonter jusqu'aux environs de l'an 175. Que savait-on, à cette date, parmi les catholiques, de Valentin et de son système? La notice d'Hippolyte qu'il est si facile d'extraire de Pseudo-Tertullien, de Philaster et d'Épiphane nous l'apprendra. Elle nomme

d'abord les aeons disposés par couples; puis elle mentionne la chute du trentième aeon, c'est-à-dire de Sophia; elle donne une maigre esquisse de la cosmologie et de la christologie de Valentin et pour finir ajoute quelques autres menus détails.

Or quelle idée cette notice nous donnerait-elle par elle-même du célèbre gnostique? En aucune façon qu'il ait eu l'étoffe d'un philosophe, ni même qu'il ait pratiqué la philosophie. Pas un trait dans cette notice qui trahisse le platonicien que nous révèlent d'emblée les fragments. Se douterait-on, à la lire, que Valentin était imbu jusqu'aux moelles des doctrines courantes de l'école et que sa pensée est sœur de celle des grands spéculatifs grecs? Justin Martyr est aussi élève des philosophes, mais Valentin était fait pour être un maître. Ce maître de la spéculation est introuvable dans la notice d'Hippolyte.

Encore moins se douterait-on, si l'on s'en tenait à cette plus ancienne forme de la tradition, qu'il y avait chez Valentin un fervent chrétien. Il n'y a pas un mot dans la notice qui fasse soupçonner cette aspiration à la rédemption qui enlève d'un souffle si éloquent certaines des paroles que les fragments nous ont conservées. Du christianisme de Valentin, il ne reste que la christologie dont Hippolyte se borne à souligner le docétisme. On dépouillerait de la même manière Clément d'Alexandrie, on ne mettrait en relief que certains côtés de sa pensée, qu'il serait facile de le faire passer pour un docète aussi extravagant que l'hérésiarque lui-même. Ainsi le véritable Valentin, l'esprit si séduisant et si original, l'austère moraliste, le persuasif directeur de conscience, l'éloquent prédicateur est complètement effacé dans cette notice. Il se peut qu'elle nous renseigne exactement sur les détails de son système, encore que des erreurs s'y soient glissées[1].

1) La notice attribuait à Valentin un Évangile qu'il aurait préparé pour ses adeptes comme Marcion l'a fait pour son Église : *Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra* (Pseudo-Tertullien). C'est une erreur. Voir Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, p. 176.

Mais nous n'aurions que la notice d'Hippolyte, que nous en serions réduits à nous représenter Valentin comme un esprit extravagant qui spéculait au gré de sa fantaisie et faisait de la figure du Christ le jouet de son imagination. Quel intérêt historique aurait alors son système? Quel moyen aurions-nous de le replacer dans le courant des idées de son temps et de le rattacher au mouvement de l'évolution humaine? Tout au plus parviendrait-on à découvrir dans les syzygies ou dans la curieuse notion que les éléments sont issus des passions de Sophia l'influence d'idées égyptiennes[1]. Il n'en resterait pas moins que le système de Valentin apparaîtrait de plus en plus comme une sorte de phénomène, unique de son espèce, un caprice de la nature, une aberration de l'esprit humain. Il ferait l'effet d'un bloc erratique perdu dans le vaste champ de l'histoire. Les détails d'un tel système ne seraient bons qu'à collectionner dans les manuels d'histoire des dogmes, comme on épingle les curiosités du règne végétal dans un herbier. Or, n'est-ce pas précisément de cette manière que l'on envisage encore maintenant la pensée du célèbre hérétique? Cette vue entièrement fausse est la rançon que nous payons pour avoir préféré aux fragments authentiques les notices ecclésiastiques, acceptées presque sans critique et surtout sans contrôle.

La notice d'Hippolyte, source d'erreurs par elle-même, devient un document de premier ordre dès qu'on l'étudie à la lumière des fragments. Ce qui reste de Valentin suffit pour voir qu'il avait de Dieu la notion alors courante parmi les philosophes et les gens cultivés. L'hérésiarque reléguait Dieu dans l'abstraction si bien qu'on ne pouvait rien en affirmer de positif. Le seul attribut qu'il lui reconnût, c'était la bonté. « Il est le seul bon », écrit Valentin. Quel rapport pouvait-il y avoir entre ce Dieu quintessencié et le monde visible? C'était le problème qui se posait depuis Platon devant la pensée grecque. Le principal effort des philosophes, ses successeurs, depuis les stoïciens jusqu'aux platoniciens

1) Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*. Paris, 1887.

du IIe siècle, avait consisté à en chercher la solution. Philon, Plutarque, d'autres encore imaginent des intermédiaires d'espèce divine entre Dieu et le Cosmos. Chacun s'applique à combler l'abîme qui les sépare et à les rapprocher. C'est dans cette vue que Valentin construit sa théorie des aeons disposés en couples ou syzygies. Chaque couple du plérôme marque une phase dans l'extériorisation du Divin. Sans doute, on ne sort pas encore de l'abstraction ; mais il est impossible de nier qu'il y ait dans le plérôme même une sorte de mouvement général vers le monde extérieur. Il y a une nuance, marquée par les termes mêmes, entre la première et la dernière syzygie. C'est donc de la principale préoccupation philosophique de son temps que s'inspire Valentin lorsqu'il imagine le plérôme. On a fait remarquer que notre théologien a emprunté à l'Égypte l'idée des syzygies. C'est probable en effet, mais il l'a transformée et en a fait une conception toute grecque. Non seulement il se sert de termes grecs pour désigner ses couples, mais il transpose les syzygies en des abstractions qui n'ont plus rien de commun avec les couples mâles et femelles de la mythologie égyptienne.

On entrevoit par les fragments que Valentin avait un sentiment intense et profond du mal moral. Ce trait donne un sens à toute la partie de la notice d'Hippolyte qui raconte la destinée de *Sophia*. Ce mythe, imaginé par Valentin, pose le problème du mal dans toute son ampleur. Il nous transporte dans le monde transcendant où se déroulent les premières phases du grand drame. La chute de Sophia est la cause première du mal. Celui-ci se propagera de proche en proche jusqu'à ce qu'il envahisse le monde visible. Une de ses conséquences, c'est la formation du Cosmos. Les éléments qui composent celui-ci dérivent des émotions et des passions de Sophia. Voilà le mal transporté dans le monde visible, devenu inhérent à la matière. Cette métaphysique sous forme mythique ne s'éclaire bien qu'à la lumière des fragments. Il faut y voir une création inspirée par l'obsession du mal moral. Cette obsession Valentin l'a puisée dans son christia-

nisme. Sans doute il conçoit le mal à la manière des Grecs. Il y voit une infirmité, presque un défaut de connaissance, nullement une révolte contre un Dieu anthropomorphe. Clément d'Alexandrie le conçoit-il autrement? N'importe, ce qui est bien chrétien, c'est d'avoir conscience de la gravité du mal et d'en vouloir l'extirpation. Ce sont là les sentiments de Valentin. Sans les fragments, on ne s'en douterait pas.

Les quelques lignes que nous possédons de la lettre à Agathopous prouvent clairement que Valentin s'était formé une doctrine christologique relativement simple. Trait singulièrement précieux. Nous sommes habitués, sur la foi des auteurs ecclésiastiques, à nous représenter la christologie de Valentin comme très complexe et très touffue. Il n'en est rien. Sur ce point la notice d'Hippolyte s'accorde avec les fragments. Il n'y est pas question d'un Christ issu de Sophia. Celui de la notice émane directement de Dieu. Il est d'abord préexistant, puis il revêt une forme humaine après « avoir passé par Marie ». On le voit, notice et fragments s'éclairent et se complètent réciproquement.

Ne sommes-nous pas maintenant en mesure de nous représenter Valentin d'une manière plus claire et plus juste? Il a commencé par appartenir à cette élite d'esprits cultivés et sérieux qui se formaient dans les écoles de philosophes. Les dialogues de Plutarque nous les font connaître et nous introduisent dans leur société. Valentin partage les aspirations de cette élite. Comme elle, il est encore plus préoccupé de morale et de religion que de cosmologie et de physique. Il avait cette soif d'expiation et de rédemption, si caractéristique de son temps, qui poussait tant d'hommes à chercher dans les mystères ou dans des cultes exotiques le secret d'une communion directe avec Dieu et d'une purification efficace. Échapper à la souillure, s'affranchir de la matière, s'emplir du Divin, s'assurer un passage jusqu'au monde transcendant, voilà ce que rêve Valentin. Ce qu'il cherche, il le trouve enfin dans le Christianisme. L'Évangile sera pour lui exclusivement la religion de la rédemption. Il voit en Jésus-Christ le

garant et l'organe du salut dont il appelle la réalisation. De là chez lui, un ardent attachement à la piété chrétienne. Mais, comme il est philosophe, il lui est impossible de se contenter du christianisme des « simpliciores ». Il ne lui suffit pas d'une religion dont toute la doctrine consistait à croire que Jésus a révélé le vrai Dieu et assuré l'immortalité de l'âme, et qui n'avait d'autre rite que le baptême qui procure le pardon des péchés et l'eucharistie qui n'était même pas un sacrifice à cette époque. En outre, comme il est Grec jusqu'aux moelles, il ne saurait adopter l'Ancien Testament sans y faire de fortes réserves. Le judaïsme lui est antipathique. L'hébraïsme des prophètes est trop différent de la philosophie classique pour qu'il le comprenne.

Aussi, obéissant à ses instincts et de Grec et de philosophe, il s'efforce d'une part de dégager le Christianisme de ses attaches avec le passé religieux d'Israël et, d'autre part, de l'élever, en tant que religion de la rédemption, à la hauteur d'une métaphysique dans le goût des spéculations platoniciennes.

Le Valentin dont l'image se dégage si facilement des fragments ne ressemble guère au portrait que la tradition ecclésiastique a consacré et imposé. Si l'on ne connaissait l'hérésiarque que par Irénée et Épiphane, on resterait dans une éternelle ignorance de ce qu'il fut. Son véritable caractère serait à jamais voilé et méconnu. On continuerait à ne voir en lui qu'un rêveur bizarre, dupe d'une imagination maladive, un naïf qui accueillait sans méfiance les plus étranges élucubrations sorties de l'Orient, à moins qu'il ne fût un habile charlatan comme le fut plus tard son disciple Marcus. Même la notice d'Hippolyte, si sobre qu'elle soit, ne suffirait pas pour dissiper cette impression et nous donner une idée juste de la personnalité et de la pensée intime de Valentin. Seuls les fragments feront la lumière. Dans la mesure où, par exemple, M. Hilgenfeld restaure au grand hérétique sa vraie physionomie, il s'inspire des fragments et oublie la tradition. Pour être dans le plein de la vérité historique, il n'y avait qu'à être plus conséquent. Extraire des fragments l'image authen-

tique de Valentin, puis s'en servir pour trouver un sens aux détails touffus de son système tel que la tradition nous l'a transmis, enfin et surtout contrôler, à la lumière des fragments, toute la documentation ecclésiastique, voilà la règle qu'il fallait suivre. Elle nous marque la seule méthode qui donne des résultats [1].

Valentin a formé toute une pléiade de disciples distingués.

1) La crainte de surcharger notre texte nous empêche de multiplier les exemples de l'application de la règle que nous posons. Notons, cependant, deux exemples trop topiques pour ne pas être mentionnés. Dans l'*Adversus haereses*, I, ch. XI, § 1, se trouve une esquisse de la doctrine de Valentin. M. Hilgenfeld estime qu'Irénée reproduit en cet endroit un document très ancien. C'est du traité perdu de Justin Martyr qu'il a dû le tirer. C'est donc la plus ancienne source sur Valentin que nous possédions en dehors des fragments. Elle est à mettre au même niveau que ceux-ci. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de donner raison à M. Hilgenfeld. Qu'il y ait, dans cette esquisse, un document plus ancien, encadré et retouché par Irénée, nous ne le contestons pas. On sait que c'est l'opinion de M. Lipsius. Il est clair que ce document n'est pas intact; il trahit des traces de coupures; il est plein de lacunes et de contradictions. Ainsi il commence par désigner le principe suprême par le terme : Ἄῤῥητος. Dix lignes plus loin, il l'appelle Βυθός, sans prévenir le lecteur, comme si celui-ci n'ignorait pas, pour l'avoir déjà lue, cette appellation. Puis, notre document affirme que Valentin ὅρους δύο ὑπέθετο. Or que signifie le premier ὅρος qui se place entre le principe suprême et le reste du plérôme? Il semble que son rôle soit d'indiquer que dans la pensée de Valentin, il y avait lieu de distinguer entre le premier principe et le plérôme, c'est-à-dire entre ce principe en soi et, si l'on peut ainsi s'exprimer, son extériorisation dans l'abstraction. Pourquoi alors notre document met-il, au sommet du système qu'il décrit, une duade, ἄῤῥητος et σιγή? De telles contradictions ne nous obligent-elles pas à douter de l'intégrité de ce document? Il a subi de fortes retouches.

Ce qui est décisif à notre sens, c'est la christologie de ce fragment. Comparée à la christologie du traité d'Hippolyte, elle est plus complexe et d'un caractère moins primitif. D'après le traité, le Christ est envoyé *ab propatore*, il s'identifie ensuite avec Jésus. La lettre à Agathopous prouve que c'est bien là la christologie de Valentin lui-même. Dans le document d'Irénée, le Christ procède de la Mère, ὑπὸ τῆς μητρός. Il remonte dans le plérôme. Jésus a une origine également complexe; il a été projeté soit par Thélès, soit par le Christ qui s'est réfugié dans le plérôme, soit par le couple *Anthropos* et *Ecclesia*. Il n'y a qu'une chose de claire dans cette christologie, c'est qu'elle est fort complexe et fort éloignée de celle de Valentin lui-même.

Comment serait-on fondé dès lors à traiter ce document, incomplet et remanié, à l'égal des fragments authentiques de Valentin lui-même ? Est-il surprenant que de telles exagérations aient provoqué une réaction excessive en sens contraire ? C'est ainsi que M. Kunze en arrive à prétendre qu'il n'y a pas trace,

Ce que la tradition ecclésiastique nous apprend sur leur compte se réduit à peu de chose. Ils paraissent avoir reproduit, sans sourciller, le système fantaisiste de leur maître. Ils se seraient bornés à le modifier sur certains points. Tel d'entre eux y aurait introduit les nombres des pythagoriciens. Ces modifications apportées au système primitif sont sans intérêt et les raisons n'en sont pas apparentes. En somme, les disciples font l'effet d'être aussi absurdes et extravagants dans

dans cet endroit de l'*Adversus haereses*, d'un document plus ancien. Cette page, comme tout le reste, est exclusivement de la composition d'Irénée.

L'autre exemple que nous croyons utile de signaler n'est pas moins intéressant. On est assez surpris de constater que, dans son exposé de la doctrine de Valentin, M. Hilgenfeld fait état de la notice que les *Philosophumena* donnent comme de Valentin lui-même. Ce qui donne à ce document l'apparence de l'authenticité, c'est qu'il attribue à l'hérésiarque un rigoureux monothéisme. Au sommet du système qu'il décrit, il y a le principe suprême, absolu et immédiatement au-dessous, les syzygies. Telle semble avoir été la conception du maître lui-même. Peut-être ne l'a-t-il pas formulée bien clairement car une confusion paraît s'être produite sur ce point d'assez bonne heure. Le document des *Philosophumena* nous apprend qu'on se divisait, parmi les disciples de Valentin, entre monothéistes et dualistes. Ce document a donc probablement raison d'attribuer à son prétendu auteur un monothéisme très net. Mais pour quelle raison cet auteur tient-il à son monothéisme? Est-ce parce qu'il reproduit sur ce point la pensée du maître lui-même? Nullement; c'est uniquement parce qu'il veut introduire dans le système valentinien les nombres des néo-pythagoriciens et il lui faut placer au sommet la *Monade*. Or y a-t-il une indication quelconque que Valentin ait assimilé ses syzygies aux nombres mystiques de Pythagore? Comment alors le document des *Philosophumena* serait-il authentique ou même serait-il bien ancien? Un autre trait qui montre le caractère postérieur de ce document, c'est encore la christologie. Elle est plus complexe même que celle du document d'Irénée. Enfin, ce qui frappe dans le document des *Philosophumena*, c'est le caractère mythologique du système. Ce qu'on y trouve, ce n'est plus la spéculation relativement sobre d'un métaphysicien, c'est la libre fantaisie d'une imagination pour laquelle les abstractions sont devenues des êtres presque concrets. Les aeons prient; voyez aussi le rôle de Jésus dans le monde transcendant, etc. Or ce dernier trait rappelle d'une manière frappante certains autres des documents inédits des *Philosophumena*. Il n'est pas possible de séparer notre document de ceux-ci. Il est comme eux du commencement du IIIe siècle. Ainsi, que l'on dégage nettement le type doctrinal du valentinianisme des fragments et de la notice d'Hippolyte, qu'on s'en serve de critère pour apprécier les documents de la tradition ecclésiastique, et des confusions comme celles que nous venons de signaler ne seront plus possibles.

leurs idées que leur maître. Il est certain que jamais Irénée et Épiphane ne feraient comprendre ni quels hommes ils ont été, ni quel a été leur rôle respectif dans l'histoire des idées valentiniennes. La tradition ecclésiastique a trouvé moyen de les rejeter hors des cadres de leur temps et de l'histoire. Ils sont aussi inexplicables que Valentin, partant sans signification aucune. Ce sont de vagues noms qui ne disent rien; on ne se douterait pas qu'ils ont appartenu à des personnalités qui ont pensé et vécu.

Voulons-nous les voir revivre, faisons pour eux ce que nous avons fait pour Valentin. Interrogeons les écrits ou fragments d'écrits qui nous restent de ces hommes; essayons d'en dégager une exacte image de leur esprit et de leur caractère; que cette image nous serve ensuite à éclairer en les contrôlant les données de la tradition ecclésiastique.

L'un des plus marquants parmi les disciples de Valentin est Ptolémée. Fort heureusement Épiphane nous a conservé de lui une lettre tout entière[1]. L'épître à Flore a été appelée, à bon droit, le joyau de la littérature gnostique. Flore est une chrétienne qui se demande ce qu'il faut penser de l'Ancien Testament. Elle est fort embarrassée. Les uns déclarent que ce livre est parole de Dieu et ne font aucune différence entre l'Ancien Testament et les Évangiles ou les Épîtres. D'autres, tels que les disciples de Marcion, rejettent entièrement les Écritures juives. Il y en a même qui prétendent qu'elles sont l'œuvre du diable. Ptolémée, dans sa réponse à Flore, commence par repousser et l'une et l'autre opinion. Il donne ses raisons et celles-ci témoignent chez lui à la fois d'une juste appréciation des imperfections de la bible juive et d'un sentiment très profond de l'éternelle vérité qu'elle contient. Cette première page de notre épître ne laisse pas d'étonner le lecteur qui s'attendait à tout autre chose. Épiphane ne vient-il pas de l'avertir que Ptolémée calomnie Moïse? La preuve en est précisément cette lettre!

1) Epiph., *Haer.*, XXXIII, 3-7 ; Hilgenfeld en a donné une bonne recension dans sa *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, année 1881, p. 214.

Le correspondant de Flore expose ensuite avec une remarquable clarté son opinion sur l'Ancien Testament, plus spécialement sur la Loi. Il y a lieu de distinguer dans le Pentateuque des parties de législation qui émanent de Dieu, d'autres dont Moïse lui-même est l'auteur responsable, des préceptes enfin qui ont été donnés par les Anciens. N'allons pas croire que Ptolémée s'attribue à lui-même le mérite d'avoir fait cette triple distinction dans le code mosaïque. Il prétend la trouver déjà clairement énoncée dans les paroles du Christ. Ainsi c'est à l'enseignement de Jésus qu'il emprunte le critère dont il se sert pour juger de la valeur spirituelle de la Loi.

Il est clair que cette partie seulement de la Loi qui dérive de Dieu fait autorité pour l'auteur de notre épître. Mais il n'est pas encore satisfait. Il fait des distinctions jusque dans cette partie qui est, cependant, d'inspiration divine. Parmi les préceptes qui s'y trouvent, il y en a qui ne sont entachés d'aucun mélange d'injustice et de mal. Ce sont ceux dont il est dit que le Sauveur est venu non pour les abolir mais pour les accomplir. Tel le décalogue. D'autres sont manifestement d'inspiration moins pure. Il s'y mêle de l'injustice. Tel le précepte : œil pour œil, dent pour dent. Ces prescriptions, Jésus les abroge. Enfin, il y a toute la partie rituelle de la Loi qui est « typique », en d'autres termes, elle est l'image de choses toutes spirituelles. Tel le jeûne qui est la figure du jeûne spirituel qui consiste à s'abstenir des choses mauvaises. C'est Jésus, c'est saint Paul aussi qui interprètent de cette manière cette partie du code mosaïque.

Demandons-nous enfin qui est ce Dieu dont Ptolémée reconnaît l'ouvrage au moins dans une partie de la Loi. Ce n'est pas le Dieu suprême. Les catholiques ont tort de lui attribuer une œuvre manifestement trop imparfaite pour être la sienne propre. C'est le Démiurge, créateur du Cosmos, qui en est l'auteur. Il ne faut le confondre ni avec le Dieu suprême ni avec son adversaire, le Diable. Il est intermédiaire et sa vertu propre est aussi intermédiaire. C'est la justice,

ce n'est pas l'absolue bonté. Il est δίκαιος ; il n'est pas ἀγαθός.

Mais ici Ptolémée juge à propos de s'arrêter ; il empiète déjà sur un domaine qui est encore étranger à Flore. Il y a des spéculations pour lesquelles elle n'est pas encore mûre.

Que le lecteur qui est habitué à se représenter les gnostiques, notamment les valentiniens d'après les portraits qu'en a fait la tradition, veuille bien méditer ce document capital; ses idées préconçues ne laisseront pas d'être ébranlées. Comment ne serait-il pas aussitôt frappé par la belle ordonnance de ce petit écrit? Elle dénote un esprit clair qui a une vision très nette des choses dont il discute; il sait ce qu'il pense ; il mesure exactement la portée de ses idées et il les dispose d'après un plan réfléchi. Assurément Ptolémée n'est rien moins qu'un esprit extravagant qui aurait été dupe de son imagination. A vrai dire, il ne semble pas que celle-ci ait été bien vive chez lui ; ses qualités dominantes sont évidemment la raison et la logique.

Tout dans cette lettre trahit le théologien exercé. Il possède une connaissance approfondie des Écritures ; il les a étudiées avec une intelligence supérieure ; la méthode précise qu'il leur applique lui permet d'y faire des distinctions et un classement des textes qui devaient paraître frappants. Il semble avoir à sa disposition tous les éléments d'une théologie biblique. Celle-ci repose à son tour sur des prémisses dogmatiques bien définies.

Mais si intéressantes que soient les idées de Ptolémée, elles ne sont pas originales. Elles lui sont communes avec toute l'école de Valentin. Son mérite est de les avoir formulées avec netteté. A cet égard le contraste est grand entre lui et son maître Valentin. Celui-ci crée les idées maîtresses du système qui porte son nom, son successeur les définit, les délimite, les classe. Valentin est l'homme de génie ; Ptolémée est l'homme de talent.

Irénée nous apprend qu'il a tiré sa description des doctrines de l'école de Valentin principalement des écrits de

Ptolémée et de son entourage[1]. On possède donc dans les dix premiers chapitres de son livre, sinon des fragments, du moins une analyse d'un des traités de Ptolémée. Il ne faudrait pas, cependant, y voir un exposé pur et simple de la théologie du disciple de Valentin. Il n'est pas douteux qu'Irénée a utilisé dans cette partie de son ouvrage plusieurs sources[2]. Il est difficile de les départager et d'assigner à Ptolémée ce qui lui appartient réellement. Le plus sûr est d'envisager comme de lui ou du moins comme tirés de son traité les quatre ou cinq premiers paragraphes. Ils forment un tout homogène et complet[3]. Si donc l'on suppose que cette partie de l'exposé d'Irénée nous donne l'esquisse du système enseigné par Ptolémée, quel en est le trait distinctif? Ce n'est point l'originalité des idées. Il ne s'en trouve aucune que le maître n'ait plus ou moins clairement formulée lui-même. Par contre, ce qui frappe dès le début, c'est le soin que met l'auteur à préciser les idées et à les définir. Il multiplie les termes pour désigner les principaux acteurs du drame métaphysique qu'il dépeint[4]. Il délimite minutieusement le rôle qui est dévolu à chaque personnage. Il est particulièrement abondant dans ses explications relativement à Sophia, à Chris-

1) καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ ιῶν περὶ Πτολεμαῖον, ... συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν... d'après Épiphane, *Haer.*, XXXI, § 10. Voir texte latin, *praefatio* de l'*Adv. haereses*.

2) Voir l'analyse de G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis*, 1871, p. 18-28. On trouve dans l'exposé d'Irénée (ch. I à X) deux christologies, deux cosmologies, deux explications différentes de l'origine de Jésus. Le lien qu'Irénée marque entre ces christologies ou cosmologies qui font double emploi est tout artificiel. Il est évident que l'auteur combine plusieurs sources pour en faire un exposé uniforme. On dirait des couches superposées de documents disparates, datant d'époques différentes.

3) Dans l'édition de Harvey; dans Migne : les deux premiers chapitres. Sans doute, il y a encore dans le reste de l'exposé des fragments de Ptolémée, mais il me semble impossible de les démêler et de les séparer des autres sources qui y sont utilisées.

4) Σιγή s'appelle encore ἔννοια, Χάρις; Νοῦς se nomme encore μονογενής, πατήρ, ἄρχη; les synonymes de Ὅρος sont σταυρός, λυτρωτής, καρπιστής, ὁροθέτης, μεταγωγεύς, etc.

tus, au Pneuma, au Démiurge. A force d'analyser leurs diverses fonctions, de faire des distinctions en ce qui concerne leur origine, de marquer les éléments disparates dont ils sont issus, il en fait des personnages très complexes. Ce qui visiblement préoccupe Ptolémée, c'est de se mettre au clair sur l'essence, les attributs, le mode d'action des abstractions qui peuplent le monde transcendant évoqué par l'ardent génie de Valentin.

L'examen des parties de l'exposé d'Irénée que l'on peut considérer comme émanant de Ptolémée, laisse la même impression que la lettre à Flore. C'est un esprit qui a besoin de clarté et de précision. Il n'ajoute rien aux conceptions de son maître, il les transforme en formules dogmatiques. Il élimine de son enseignement le vague et le clair-obscur qui en faisaient sans doute le charme si séduisant. Il en analyse les notions essentielles, les ramène à leurs éléments constitutifs et donne à chaque trait particulier du système l'étiquette qui lui convient. Entre ses mains, l'édifice métaphysique de Valentin gagne en correction architecturale, mais il perd sa poésie et son prestige. Bref, Ptolémée est plus dialecticien que penseur. C'est le scolastique de l'école. C'est un de ces esprits distingués de second ordre qui succèdent parfois aux créateurs. Leur tâche consiste à consolider l'œuvre du maître. Ptolémée s'en est parfaitement acquitté.

Si Ptolémée a été le dogmaticien de l'école, Héracléon en a été l'exégète. Du moins, ne le connaissons-nous guère qu'en sa qualité d'interprète des Écritures. C'est lui qui a écrit le premier commentaire sur le quatrième évangile. Œuvre sûrement remarquable qui ne le cédait aux plus illustres, ni en science biblique ni en virtuosité dans l'application de la méthode allégorique. Bien grande devait être la réputation de ce commentaire puisque plus d'un demi-siècle après, Origène l'avait constamment sous les yeux lorsqu'il commentait à son tour le même évangile, le citait à chaque instant et croyait nécessaire soit de ratifier soit de réfuter l'interprétation du commentateur gnostique. C'est même grâce à Origène

qu'il subsiste encore quelques fragments de l'œuvre d'Héracléon[1].

Les fragments qui nous ont été conservés se rapportent aux Ier, IIe, IIIe et IVe chapitres de l'Évangile selon saint Jean. L'explication du passage relatif à la Samaritaine s'y trouve presque en entier. Cette heureuse circonstance nous permet de juger et du caractère de ce commentaire et de la théologie de son auteur.

Héracléon applique la méthode allégorique à l'interprétation de l'évangile. Il n'est pas le seul. Son contemporain Clément d'Alexandrie découvre dans certaines paraboles un sens caché et spirituel[2]. Quand il interprète ainsi l'Évangile, il le fait selon les règles. C'est de la haute allégorie. Héracléon est, cependant, le premier chrétien qui ait appliqué cette méthode en grand. Avec lui la savante exégèse de Philon s'annexe et s'approprie le Nouveau Testament après avoir fait la conquête désormais incontestée de l'Ancien Testament. A cet égard, Origène n'est que l'élève d'Héracléon. Il est à remarquer que jamais il ne fait à celui-ci un grief d'interpréter allégoriquement l'évangile selon saint Jean. Bien au contraire, il lui arrive de reprocher au commentateur gnostique de s'en tenir trop scrupuleusement au sens littéral[3]. Il n'allégorise pas assez à son gré! Il serait instructif de mettre en regard l'une de l'autre les explications du IVe chapitre que nous ont laissées nos deux exégètes. L'identité de méthode est frappante. Toute la différence consiste en ce que chacun se sert de celle-ci pour mettre dans le texte évangélique ses conceptions particulières et jusqu'à ses antipathies. Ainsi, fait assez piquant, Héracléon a été le plus ancien maître d'exégèse du Nouveau Testament des théologiens chrétiens.

La théologie de notre gnostique ne devait pas être compli-

1) Ces fragments, déjà rassemblés par Grabbe, plus tard par Hilgenfeld ont été soigneusement édités par M. Brooke : *The fragments of Heracleon* dans *Texts and Studies*, vol. I, 4e fascicule, 1891.
2) *Strom.*, VI, ch. XIV, 114.
3) Orig., *Comm. in Ioann.*, VI, 13; XIX, 4 (éd. Brooke).

quée [1]. Il ne semble pas avoir, comme Ptolémée, raffiné sur les idées de son maître. En ce qui concerne le principe suprême, le Logos, le Démiurge, le Diable, les catégories d'hommes, la rédemption, la christologie, il n'y a pas une idée dans les fragments d'Héracléon qui ne se trouve dans le système de Valentin, tel qu'on peut le connaître par lui-même et par Hippolyte. Tout au plus, le disciple formule-t-il les mêmes doctrines avec plus de précision et en langage plus théologique que le maître. S'il est vrai, comme Hippolyte l'affirme dans son traité, qu'il ait combiné jusqu'à un certain point les idées pythagoriciennes avec les spéculations de Valentin et qu'il ait, par exemple, appelé le principe suprême la monade, il y aurait dans ce fait une indication très claire que lui aussi s'est appliqué à définir et à préciser les idées de son maître plutôt qu'à les enrichir.

Quoi qu'il en soit, ce qui paraît certain, c'est que sa principale préoccupation a été de donner au système de Valentin une solide base scripturaire. Il a senti l'urgente nécessité de fonder la doctrine sur l'exégèse. Le maître lui-même ne paraît pas avoir marqué comme interprète des Écritures. Il a laissé ce soin à Héracléon. Métaphysicien et apôtre, il s'est contenté de jeter la se mence que d'autres ont fait fructifier.

La simplicité relative des doctrines d'Héracléon nous confirme dans l'opinion que la théologie de Valentin était beaucoup moins compliquée qu'on ne le suppose ordinairement. L'idée que nous en donnent les fragments authentiques et le traité d'Hippolyte est la seule juste. Quoi de plus naturel que le disciple eût recouvert le système du maître d'une opulente végétation de divisions et de subdivisions nouvelles? Ptolémée l'a bien fait. Si donc Héracléon a enseigné un valentinianisme encore peu subtil et touffu, c'est qu'il est resté fidèle à la pensée primitive du maître.

Cette simplicité n'apparaît nulle part mieux que dans la

1) Voir l'aperçu qu'en donne d'après les fragments M. Brooke dans l'introduction de l'édition citée, p. 42 et suiv.

christologie de notre gnostique. Le Christ d'Héracléon n'est même pas aussi complexe que celui qu'Irénée, d'après un document plus ancien, attribue à Valentin lui-même[1]. Il est encore plus étranger au Christ des premiers chapitres de l'*Adversus haereses*. Pas un mot dans les fragments du commentaire qui rappelle ce Christ qui se dédouble plusieurs fois, et dont l'histoire transcendante efface complètement par son éclat et ses péripéties dramatiques l'histoire terrestre. Il va sans dire que le Christ d'Héracléon a une origine supra-sensible. Comme tous les théologiens chrétiens de l'époque, y compris Clément, le nôtre est docète. L'être transcendant qui revêt le corps de Jésus l'emporte de beaucoup sur l'être visible et terrestre qui a vécu ici bas. Ces deux êtres sont indépendants l'un de l'autre. Ils forment ensemble le « Sauveur ». A ce dualisme très accentué par lequel il explique Jésus-Christ, se borne la spéculation christologique d'Héracléon[2]. En soi, elle n'a rien de particulièrement « gnostique »; on s'étonne que, venant d'un disciple de Valentin, elle soit si simple. Ne faut-il pas voir dans cette simplicité même une indication non équivoque que la luxuriante christologie de l'exposé d'Irénée est de date plus récente que ne le donne à croire l'auteur de l'*Adversus haereses*? Telle qu'elle est, en sa forme actuelle, elle n'est l'œuvre ni de Valentin ni de ses premiers successeurs; il serait fort téméraire d'y voir la formule fidèle de la pensée christologique de Ptolémée ; il est plus sûr de supposer qu'elle émane de ses disciples, c'est-à-dire des valentiniens de la troisième génération.

Autre trait caractéristique de la théologie de notre gnosti-

1) *Adv. haereses*, I, ch. xi, 1. La conception christologique que l'on trouve dans ce fragment n'est pas homogène. L'obscurité qui l'enveloppe est-elle due aux lacunes du document ou provient-elle de la notion elle-même? Il est d'abord question de l'origine de Christus « qui n'est pas projeté par les aeons mais a été enfanté par la mère lorsqu'elle était en dehors (du plérôme) avec une certaine ombre ». Le Christ retranche de lui-même l'ombre et remonte dans le plérôme. Pour Jésus, on n'est pas d'accord; a-t-il été projeté par Thelétès ou par Christus ou par le couple *Anthropos* et *Ecclesia*? Autant de subtilités dont Héracléon ne paraît pas s'être embarrassé.

2) Voir l'introduction de Brooke, *op. cit.*, p. 42.

que : on n'y trouve pas de spéculation *mythologique*. Nous entendons par là cette tendance, si prononcée par exemple dans le système attribué à Valentin par les *Philosophumena*, à dramatiser la chute et la rédemption, à transformer les entités métaphysiques en personnages parlants et agissants, à introduire dans le monde transcendant les diverses émotions de l'âme humaine. Avec son imagination de poète, Valentin inclinait déjà à donner dans ce travers. Plus sobres et plus secs, Héracléon et Ptolémée en sont entièrement exempts. La spéculation mythologique ne se retrouvera qu'avec les théologiens moins rigoureux et précis de la troisième génération. Elle se donnera alors libre carrière.

Ce qui achève de caractériser Héracléon, c'est que, pas plus du reste que Ptolémée, il ne semble avoir eu le goût de l'action pratique. Ce qui absorbait ces deux théologiens, c'était la spéculation ou l'exégèse. Du système de leur maître, ils n'ont compris que ce qu'il y avait d'intellectuel. Ils ne manifestent aucun intérêt pour les questions de morale ou de culte. Sur ces deux points, le silence des fragments qu'ils ont laissés comme de la tradition qui a recueilli les échos de leur enseignement, est très significatif.

Ainsi se confirme encore une fois notre thèse. Valentin est le génie créateur qui sème les idées nouvelles. Ptolémée et Héracléon, l'un plus particulièrement dans le domaine de la spéculation, l'autre dans celui de l'exégèse, reprennent les idées de leur maître, les ordonnent et les précisent, les assoient enfin sur une solide base rationnelle et scripturaire. Tous, du fondateur jusqu'aux disciples, sont théologiens de race. Ils ne sont rien moins que des esprits extravagants et des imaginations en délire.

Ce qui prouve la supériorité de Valentin, c'est la variété de ses aptitudes et des tendances de son génie. Il y avait chez lui à la fois un philosophe et un homme d'action, un poète métaphysicien et un apôtre. Valentin avait même les instincts d'un homme d'église. Le ton qui règne dans les quelques lignes qui nous ont été conservées de son homélie aux initiés

de la secte, est tout à fait d'un homme qui a l'habitude de diriger un « troupeau ». Ses accents ont quelque chose d'insinuant et en même temps d'autoritaire qui trahit le pasteur qui, après avoir rassemblé ses brebis non sans peine, possède l'art de les retenir sous sa houlette. Soupçonnerait-on jamais cet aspect de son caractère à en juger d'après ses premiers élèves? Ni Ptolémée ni Héracléon ne semblent avoir hérité des aptitudes pastorales de leur maître. Ils n'ont compris et développé pour leur compte que les tendances purement philosophiques de son génie. C'est ailleurs qu'ont fructifié celles qu'ils ont négligées. Comme on va le voir, c'est en Orient que l'ecclésiasticisme qui était latent dans l'enseignement du maître s'est épanoui, et que les germes de mysticisme et de piété pratique qu'il contenait ont trouvé un terrain de culture approprié. Nous le savons par un document précieux, les « extraits de Théodote » que l'on doit à Clément d'Alexandrie[1].

Ce document achèvera de nous faire connaître l'évolution du valentinianisme. Il nous donne les grandes lignes d'un système complet. On y trouve résumées en quelques paragraphes succincts la métaphysique et la cosmologie de la secte d'où émane cet écrit. Sans être explicite, le document suppose les spéculations essentielles de Valentin, les syzygies, les aeons, Sophia, le Cosmos formé des passions de Sophia, etc. Nombreuses sont les allusions. En somme, le système métaphysique et cosmologique que fait entrevoir notre document paraît avoir été assez simple et ne pas s'être beaucoup éloigné de celui de Valentin. On a même cru pouvoir conclure de ce fait que les *Excerpta Theodoti* ont été tirés d'un document gnostique fort ancien et que, par conséquent,

1) Nous estimons que les *Excerpta* sont pour la plupart des extraits d'écrits gnostiques faits par Clément pour être utilisés plus tard. Il s'y mêle notamment au début des réflexions de Clément lui-même. Il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est sûrement de Clément de ce qui est gnostique. Voir notre étude sur Clément d'Alexandrie, 1898, p. 84 et le travail de V. Arnim, *De octavo Clem. Strom. libro*, Rostock, 1894.

ils nous font connaître la forme la plus authentique de la doctrine du fondateur [1].

La seule conclusion à tirer de l'indigence métaphysique des *Excerpta*, c'est que la haute spéculation comme la cosmologie n'en intéressaient pas les auteurs. La christologie est le seul point de doctrine dont ils paraissent avoir fait l'objet de méditations plus approfondies. Celle des *Excerpta* est certainement moins simple que celle du maître. D'une part, l'origine supra-sensible du Christ est fortement mise en relief. Il est le μονογενής, l'organe, la pensée du Dieu incognoscible. D'autre part, on insiste à plusieurs reprises sur le lien étroit et intime qui existe entre le Christ transcendant et « celui qui est apparu ici bas [2] ». On nous représente donc le « Sauveur », qui est à l'origine la pensée même du Père, descendant des régions supérieures. Il arrive d'abord dans celles qui sont intermédiaires, τόπος μεσότητος. Celles-ci sont le domaine du démiurge. Ici le « Sauveur » trouve le « Christ psychique », ψυχικὸς Χριστός, qu'a formé le démiurge [3]. Le Sauveur se revêt du Christ psychique. Jusqu'à ce moment-là, il est encore invisible. Il faut qu'il entre dans le monde visible. Il se » tisse un corps de substance supra-sensible », ἐκ τῆς ἀφανοῦς οὐσίας [4]. Il forme ce corps dans le sein de Marie. C'est Jésus. Ainsi Jésus-Christ réunit en sa personne des éléments qui sont tirés de toutes les sphères du monde invisible. Ses origines sont complexes. Nous voilà loin de la simplicité des conceptions christologiques du fondateur comme de celles d'un Héracléon. La christologie des *Excerpta Theodoti* est proche parente de celle des documents gnostiques de langue copte, de celle aussi de la notice sur Valentin des *Philosophumena* et enfin de celle qu'Irénée attribue à Ptolémée et à son école. On y discerne la même recherche d'une origine plus com-

1) C'est, semble-t-il, l'opinion de M. Brooke qui relève avec le plus grand soin les points de contact entre les fragments d'Héracléon et les *Excerpta*.

2) Voir § 7; cf. 18, 23, 43, 44.

3) § 47.

4) §§ 59 et 60; lisez λέγει ὕφανσιν.

plexe du « Sauveur » et déjà, notamment comme la *Pistis Sophia*, les *Excerpta* composent son être tant visible qu'invisible d'éléments disparates empruntés aux grandes sphères qui se partagent l'ensemble des choses.

Ce trait de ressemblance avec des documents eux-mêmes récents, ne milite pas en faveur de l'ancienneté des *Excerpta*[1]. A elle seule, la christologie indique que l'on a affaire ici à une forme de valentinianisme qui a déjà évolué non seulement depuis Valentin mais encore depuis Héracléon. Il sera plus prudent de la faire dater de la troisième génération des valentiniens.

1) Nous estimons, comme le dit notre texte, que les *Excerpta* sont d'une génération postérieure à celle de Ptolémée et d'Héracléon sinon par la date, du moins par l'esprit. Ces extraits marquent l'orientation croissante de l'école de Valentin vers le syncrétisme. A distance et en Orient, il est possible que cette évolution se soit produite de bonne heure, au temps même où en Occident l'école restait fidèle aux doctrines essentielles du maître sous la direction de ses premiers successeurs. Quoi qu'il en soit de la date précise des *Excerpta*, ils témoignent d'une altération profonde du valentinianisme ; ils sont le document de son déclin. Cette évolution dernière des doctrines de Valentin n'est pas le fait de ses successeurs immédiats. Voilà pourquoi nous voyons dans les extraits une œuvre qui émane de la troisième génération de ses disciples. Voici les traits caractéristiques de la forme du valentinianisme que nous révèlent les *Excerpta*. Ils dénotent tous l'âge relativement récent de ce document. Ce sont : 1° la christologie. Ce point est mis en lumière dans notre texte; 2° la notion de la εἱμαρμένη ou fatalité, laquelle dépend de la position des astres, §§ 66 à 76. La fatalité astrologique est un fait qu'on ne nie pas; le privilège des chrétiens, c'est d'y échapper et de la faire mentir : μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ εἱμαρμένη ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι, § 78. Cette notion paraît avoir été tout à fait étrangère à Valentin et aux premiers théologiens de son école. Elle ne se rencontre que dans les documents du gnosticisme de la fin du IIe siècle, dans les écrits ophites inédits des *Philosophumena* ou dans les écrits de langue copte; 3° la notion sacramentelle du baptême et de l'eucharistie, § 82. Encore une conception étrangère au valentinianisme du maître et de ses premiers successeurs. Par contre, on sait l'importance qu'elle a dans la *Pistis Sophia*; 4° le caractère syncrétiste des *Excerpta*. Il n'est pas encore accentué; il s'annonce. Ces notions de la εἱμαρμένη et de l'efficace magique des rites témoignent de l'influence qu'exerçait sur les valentiniens d'Orient la philosophie religieuse de l'époque. Ce sont gens qui n'hésiteront pas à ouvrir les portes et à laisser pénétrer dans le Christianisme les doctrines exotiques. Ces raisons suffisent, nous semble-t-il, pour classer notre document plutôt avec les écrits qu'Hippolyte a découverts et avec les écrits gnostiques de langue copte, qu'avec les documents plus anciens.

La théologie spéculative n'est pas ce qui passionne les valentiniens qui se réclament de Théodote. Ils ne rêvent que de rédemption. Sans doute, la même aspiration se fait sentir dans l'enseignement de Valentin et des premiers théologiens de son école, mais elle n'a pas encore chez eux la même acuité. Nos gnostiques des *Excerpta* ont autant soif de salut que les pratiquants des tauroboles, les initiés des mystères ou certains philosophes platoniciens du IIe siècle. Pour eux l'affaire essentielle, c'est de s'en assurer les moyens efficaces.

Ils ont une théorie de la rédemption qui n'est encore qu'ébauchée [1]. Jésus-Christ joue le principal rôle. Il sauve les âmes susceptibles de salut [2]. Mais il s'agrège des assesseurs ou auxiliaires [3]. Ceux-ci ont pour mission d'intercéder pour les élus. Il ne leur sera pas permis d'entrer dans le plérôme sans être accompagnés des élus. Bien plus développée et mieux précisée est leur conception des moyens efficaces de salut. Le baptême et l'eucharistie en sont les principaux véhicules. Ces rites acquièrent maintenant une signification toute nouvelle. Le baptême possède une vertu par lui-même. Le rite qu'on administre opère une transformation chez celui qui le subit [4]. Cette transformation est morale. Elle est telle que les esprits impurs tremblent devant le néophyte [5]. L'eucharistie a la même vertu. Ses éléments ont une action directe et efficace sur le participant. Le même pouvoir s'attache à l'exorcisme. C'est l'idée sacramentelle. On la voit ici s'introduisant, par une porte dérobée si l'on veut, dans le Christianisme. Elle ne tarde pas à s'imposer. Participer à des rites qui ont une telle efficace devient rapidement l'affaire capitale. C'est le sûr

1) Voir au § 45, le rôle de Sophia.

2) § 58, Jésus Christ sauve τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν, c'est-à-dire, comme cela est expliqué dans ce paragraphe, les πνευματικοί et les ψυχικοί. Voir aussi § 61 : τὰ ψυχικὰ μὲν οὖν οὕτως ἀνίσταται καὶ ἀνασώζεται, πιστεύσαντα δὲ τὰ πνευματικὰ ὑπὲρ ἐκεῖνα σώζεται.

3) § 35 : τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν.

4) § 77, il se fait une μεταβολὴ τοῦ βαπτισθέντος; plus explicite encore dans § 82 : καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον . . . οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται.

5) § 77, 81.

moyen d'obtenir le salut. C'est de cette manière que nos gnostiques prétendent satisfaire à ces besoins d'expiation et à cette soif de rédemption alors si répandus. Les mystères et les religions diverses du IIe siècle ne se proposaient pas un autre but et ne s'efforçaient pas de l'atteindre par d'autres voies[1].

Dès lors le rite prend une importance toujours plus grande. C'est le moyen efficace d'obtenir le salut, d'autant plus sûr que son action est plus matérielle et mécanique. Si elle n'est déjà toute ritualiste, cette branche des Valentiniens ne tardera pas à le devenir; elle se transformera en une association tout à fait analogue aux mystères et autres confréries religieuses de l'époque. Elle n'aura bientôt plus rien de commun avec la secte des Ptolémée et des Héracléon. Celle-ci est une école de théologiens, l'autre est une association de mystagogues et d'initiés. Laquelle de ces deux formes de valentinianisme représente le plus fidèlement le type primitif, celui que créa le fondateur? Il est certain que Valentin est avant tout métaphysicien et théologien. Ptolémée et Héracléon sont donc des continuateurs de sa tradition. Mais, on l'a vu, Valentin avait une personnalité complexe et diverse. Il y avait chez cet homme de l'apôtre, du directeur de conscience, peut-être du prêtre. C'est tout ce côté de son génie qui revit dans le valentinianisme oriental. Les gnostiques qui se réclamaient de Théodote se sont approprié le fonds de mysticisme que contenait la doctrine du maître et ont su le faire valoir. C'est ainsi que ni l'une ni l'autre des deux grandes branches du valentinianisme n'a le droit de se dire en possession exclusive de la tradition du fondateur.

Pour obtenir les résultats que nous venons d'exposer, il a suffi d'appliquer avec un peu de rigueur la règle de critique littéraire que nous avons formulée. Donnez toute leur importance aux documents originaux et authentiques, subordonnez-leur les sources ecclésiastiques et jugez de la valeur historique de celles-ci par ceux-là et vous verrez se dessiner devant vous presque spontanément l'histoire intérieure

1) L'idée sacramentelle perce déjà dans le *De baptismo* de Tertullien.

de l'hérésie de Valentin. D'ailleurs n'est-ce pas par l'application de la même règle que MM. Harnack et Zahn ont renouvelé l'histoire de Marcion et de son école, l'ont rendue vivante et compréhensible? Nous demandons qu'on l'applique également à Valentin, certain que son histoire ne gagnera pas moins en clarté et en intérêt que celle de son illustre contemporain.

Il nous semble que nous sommes maintenant en mesure de faire un classement raisonné et méthodique de toutes nos sources d'information relatives à Valentin et à son école. Nous mettons en première ligne et hors du pair les documents authentiques et originaux, fragments de Valentin, d'Héracléon, de Théodote, lettre à Flore, etc. Des sources ecclésiastiques la plus sûre comme la plus ancienne, c'est le traité d'Hippolyte. Moins pures, parce que mélangées d'éléments de provenance et d'âge divers sont les sources d'Irénée. Celles qui paraissent les plus anciennes parce qu'elles se rapprochent le plus par leur caractère et par leurs données des documents originaux sont les sources du chapitre xie de l'*Adversus haereses*, les paragraphes du début du Ier livre qui semblent émaner d'un écrit de Ptolémée, l'exposé des extravagances du charlatan Marcus[1]. Viennent enfin les sources qui s'éloignent le plus du valentinianisme des plus anciens documents. Ce sont celles dont est composée toute la dernière partie du grand exposé d'Irénée dans les dix premiers chapitres de son livre. Très analogue à celles-ci et à classer dans la même catégorie est le document inédit qu'Hippolyte utilise dans la notice des *Philosophumena* sur Valentin[2].

Une fois admis ce classement des sources, l'histoire intérieure du valentinianisme au IIe siècle se déroule pour ainsi

1) Nous avons complètement laissé de côté le fameux Marcus d'Irénée. Nous le considérons comme un charlatan qu'on aurait tort de prendre au sérieux. Renan a tracé son portrait de main de maître. Voir son *Marc Aurèle*, p. 127. S'il fallait classer ce Marcus, c'est dans la troisième génération qu'il faudrait le placer. Comme les valentiniens de la fin du IIe siècle, il a donné une importance capitale au rite.

2) *Philosophumena*, p. 258, édition Duncker.

dire d'elle-même à nos yeux. Elle se partage en trois grandes périodes qui marquent les principales phases de son évolution pendant les soixante ou soixante et dix premières années de son existence. Il y a d'abord la période des débuts, lorsque Valentin fonde la secte. C'est l'époque créatrice. Un homme de génie, élevé à l'école des philosophes, passe au Christianisme. Il apporte parmi les simples d'esprit qui composaient alors l'Église des goûts et des tendances qu'il ne pouvait abdiquer. Tout ensemble théologien et apôtre, il proclame un christianisme à la fois épuré de judaïsme et accommodé à l'hellénisme. Vient ensuite la période où Ptolémée, Héracléon et d'autres prennent la direction de l'école ou en sont les chefs reconnus. C'est l'époque organisatrice. En savants architectes, ces hommes distingués mais moins originaux que Valentin consolident, aménagent, achèvent l'édifice grandiose conçu et hâtivement élevé par ce maître inspiré. On voit enfin avec les *Excerpta* se préparer et se dessiner une transformation profonde du valentinianisme primitif. Développant certaines tendances plus obscures du maître, il deviendra plus ritualiste et mystique selon le goût des religions en vogue au IIe siècle. Des théologiens vont surgir dans l'école qui s'abandonneront à toutes les fantaisies d'une spéculation effrénée, imaginant des christologies et des cosmologies toujours plus complexes, opulentes et dramatiques. Enfin et surtout le valentinianisme de cette dernière époque se fera plus accueillant pour les idées les plus diverses. Il finira par verser dans le syncrétisme où venaient échouer et se noyer presque tous les systèmes et toutes les religions.

Telles sont les principales phases de l'histoire intérieure de l'hérésie de Valentin au IIe siècle. Il n'est possible de les discerner dans la masse confuse des faits et des traditions qui encombrent cette histoire que grâce à l'étude des documents originaux faite pour elle-même.

Nous avons montré que dès la troisième génération des disciples de Valentin, des aspirations et des tendances nouvelles se font sentir dans l'école. Les *Extraits* de Théodote

nous les révèlent. En même temps, tout indique que le gnosticisme met plus que jamais l'Église en péril. A aucune autre époque, elle ne s'est défendue avec autant d'énergie que du temps d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie. Ses plus fermes soutiens tremblent pour elle. Il semble qu'elle soit alors à deux doigts de sa perte. De telles alarmes n'ont sûrement pas été sans fondement. Puisqu'il inspirait pareil effroi, le gnosticisme devait être en plein ascendant. Notons aussi que Clément et Origène l'ont constamment présent à l'esprit; ils ne négligent aucune occasion de réfuter ses doctrines; leurs livres sont pleins d'allusions aux auteurs gnostiques. S'ils font à l'hérésie une si large place dans leurs préoccupations, c'est que, bien loin d'être en décadence, elle n'a jamais été plus prospère ni plus redoutable.

Ainsi de sérieux indices donnent à supposer que, vers la fin du IIe siècle, se produit un véritable renouveau au sein du gnosticisme; il se transforme lui-même et en même temps sa propagande gagne du terrain.

Si nous n'avions à notre disposition que les écrits d'Irénée, de Tertullien, d'Épiphane, il serait à jamais impossible d'établir ce qui vient d'être affirmé. Ce serait une pure hypothèse, fruit d'impressions toutes subjectives. Tout ce que l'hérésiologie officielle permet de constater, c'est que le gnosticisme continue d'exister au IIIe siècle, que certaines de ses sectes paraissent se développer, et notamment qu'elles tombent, peut-être pour la plupart, dans les plus grossières aberrations morales. Jamais les écrivains ecclésiastiques ne nous feraient soupçonner qu'une nouvelle période dans l'histoire du gnosticisme s'ouvre au IIIe siècle.

Fort heureusement nous ne sommes plus exclusivement dépendants des hérésiologues chrétiens. Nous possédons précisément pour l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle les documents authentiques les plus étendus qui nous aient été conservés. Ce sont d'une part les analyses d'écrits gnostiques anonymes qu'Hippolyte a utilisés dans les *Philosophumena* et d'autre part, la *Pistis Sophia* et les deux écrits du papyrus de Bruce.

Il a fallu les longues discussions critiques dont les documents d'Hippolyte ont été l'objet pour qu'on pût en faire usage en connaissance de cause. Ces écrits ont connu tour à tour les faveurs et les rigueurs de l'opinion. Peut-être est-ce trop présumer que de croire qu'il est maintenant possible de les apprécier à leur exacte valeur. Nous pensons néanmoins avoir montré dans quelles limites il convient de les considérer comme des documents historiques. Ce qu'il y a certainement d'authentique, c'est le fond qui leur est commun. Alors même qu'on soutiendrait que ces systèmes inédits des *Philosophumena* n'ont été que des variations fictives du même thème, qu'ils n'ont par conséquent existé que dans l'imagination de celui qui les a inventés, pour tromper la bonne foi d'Hippolyte, encore ne pourrait-on nier que le thème lui-même ne soit authentique. A tout le moins le système que l'on a revêtu de déguisements successifs appartient à l'histoire. Il demeure comme le témoin d'une forme de gnosticisme qui apparaît à Rome au début du IIIᵉ siècle et qui a son caractère propre.

Nous pensons avoir prouvé que la critique doit se montrer moins sceptique en ce qui concerne l'authenticité de ces écrits anonymes d'Hippolyte. Il s'en dégage un type de gnosticisme très net, et, ce qui est capital, les traits essentiels de ce gnosticisme s'harmonisent avec tout ce que nous apprenons par les autres documents du gnosticisme du IIIᵉ siècle.

Les textes qui jettent le plus de lumière sur cette période de l'histoire du gnosticisme, ce sont les documents de langue copte. M. Carl Schmidt a démontré sans peine, que les écrits qui composent la *Pistis Sophia* émanent du même groupe gnostique que les documents du papyrus de Bruce. Or, nous l'avons vu, tous ces écrits s'échelonnent à travers la première moitié du IIIᵉ siècle. Ils constituent donc notre principale source pour la connaissance du gnosticisme à cette époque.

Fait très important, les écrits anonymes des *Philosophumena* sont issus aussi de sectes congénères de celles dont

les écrits coptes ont été les livres secrets. Nous avons ainsi dans les documents coptes comme dans la *Refutatio* d'Hippolyte une documentation de première main pour l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle[1].

C'est à cette époque, en effet, que l'on rencontre parmi les gnostiques un grand nombre d'écoles et de sectes dont les unes sont inconnues au IIe siècle et dont les autres n'y jouent qu'un rôle effacé. Les noms des Ophites, des Nicolaïtes, des Gnostiques, des Severiani, des Archontici, des Barbelo-gnostiques, des Sethiani, des Caïnites, des Simoniani deviennent familiers. Certaines de ces sectes existaient sûrement dans la seconde moitié du IIe siècle. Le traité d'Hippolyte mentionnait les Ophites, les Caïnites, les Sethiani. Clément d'Alexandrie connaît la secte des Nicolaïtes, celle des Caïnites, celle des Simoniani. Irénée nous apprend l'existence des Barbéliotes. Jusqu'à la fin du IIe siècle, ces sectes se perdent dans l'ombre des grandes écoles. Basilide, Valentin, Carpocrate, Marcion occupent alors le devant de la scène. Les écoles qui ne se rattachent pas à ces maîtres n'attirent pas l'attention. Mais dès le commencement du siècle suivant un revirement se produit. Les grandes écoles diminuent d'importance; il semble qu'elles deviennent moins fécondes; elles ne produisent plus autant d'hommes distingués ni d'œuvres remarquables; surtout elles perdent de plus

1) La *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce sont les principaux documents de l'histoire du gnosticisme au IIIe siècle. Ils suffisent pour l'esquisse de cette histoire que nous donnons ici. Il y a, cependant, d'autres sources. Il serait à désirer que la critique littéraire les soumît à un examen approfondi. Parmi ces sources, l'une des plus sûres, c'est le fragment dont Irénée se sert pour décrire l'hérésie des Barbelo-gnostiques (*Adv. haereses*, lib. I, 29). Voyez les pages que M. C. Schmidt a consacrées à ce fragment, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 649, 1892. Il faudrait ajouter aussi les parties évidemment plus récentes de la description que donne Irénée du système de Ptolémée. L'analyse littéraire de Heinrici aurait besoin d'être refaite. Enfin il faudrait mettre de plus en plus en ligne de compte tous ces fragments gnostiques qu'une critique exercée découvre dans les écrits pseudépigraphes, évangiles, actes, apocryphes. On pourrait alors tirer de toutes ces pièces un tableau à peu près complet du gnosticisme au IIIe siècle.

en plus leur caractère primitif. Seul le marcionisme se maintient à peu près intact et prospère, grâce à sa forte organisation et à son isolement. A la place des grandes sectes, surgissent celles que nous avons nommées. Elles s'avancent rapidement au premier plan. Au IIIe siècle, ce sont elles qui incarnent le gnosticisme.

Quels sont les faits sur lesquels se fonde cette affirmation?

Nous avons d'abord les gnostiques anonymes des *Philosophumena*. Ils prouvent à eux seuls l'importance grandissante des sectes qu'ils représentent. Sur les neuf écrits dont la *Refutatio* nous donne l'analyse, il y en a quatre qui ont pour auteurs des Ophites[1]. Ces gnostiques appartiennent donc à l'une des sectes les plus considérables de celles que nous avons nommées. L'étude que nous avons faite des documents inédits d'Hippolyte a mis en lumière un double fait. C'est d'abord que ces quatre systèmes ophites dérivent d'un système commun. Ce système est probablement l'œuvre d'un maître gnostique, en tout cas, il a été élaboré et enseigné au sein de la secte vouée au symbole du serpent. C'est ensuite que cet enseignement ophite s'est infiltré dans d'autres sectes, notamment dans celles de Basilide, de Valentin, des Simoniani. De tels faits dénotent chez les gnostiques ophites une certaine fécondité et une force d'expansion remarquable. Bien loin de végéter, leur secte renouvelle son enseignement religieux, le propage et fait rayonner son action jusque dans les écoles les plus illustres. Quelle plus grande preuve de vitalité pourrait-elle donner?

M. Carl Schmidt a démontré que la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû du papyrus de Bruce proviennent du même milieu, de la même secte gnostique. Cette secte paraît avoir été celle des *Severiani*. Il a établi, en outre, que cette secte, quelle qu'elle soit, est très proche parente de ces Barbéliotes dont Irénée a exposé en partie les doctrines[2]. Ainsi

1) Ce sont les notices sur les Naassènes, les Pérates, les Sethiani, Justin.

2) C. Schmidt, *Gnostische Schriften in Koptischer Sprache*, 1892, p. 565 et suiv., p. 649 et suivantes.

les écrits gnostiques de langue copte émanent aussi de ce vaste groupe de sectes assez diverses dont relèvent les hérétiques anonymes des *Philosophumena*. A leur tour, ils témoignent de l'activité religieuse qui régnait dans ces milieux. On y produisait beaucoup. L'esprit de spéculation y était très développé. D'ardentes discussions s'élevaient à propos du sort réservé aux âmes après la mort. Surtout on était très préoccupé d'expiations, fort avide de recettes de salut. Certes les milieux gnostiques où fermentait tout ce monde d'aspirations et d'idées, et qui donnait naissance à une littérature aussi touffue que celle des documents coptes n'étaient pas en décadence; nous avons affaire à un gnosticisme qui est en pleine maturité.

Une autre preuve de la prospérité de ces sectes et de l'ascendant qu'elles exerçaient vers le milieu du IIIe siècle nous est donnée par le philosophe Plotin. Il y a parmi les traités qui composent l'Ennéade, un écrit qui a été intitulé : Πρὸς τοὺς γνωστικούς. Dans une étude extrêmement suggestive, M. Carl Schmidt montre que c'est bien de gnostiques qu'il s'agit dans cet opuscule; il extrait de la critique que Plotin fait de leurs idées les grandes lignes d'un système gnostique et enfin il établit que ces hérétiques relèvent eux aussi de ces sectes dont la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû sont les livres secrets[1]. La seule différence, c'est que les gnostiques de Plotin sont à Rome; les autres sont en Égypte. La secte a essaimé. Vers 264, elle fleurit à Rome, comme elle avait prospéré en Égypte. Que le grand néoplatonicien se soit vu contraint de combattre nos gnostiques, que l'on ait discuté leurs idées dans son école et que finalement, il leur ait consacré un traité en forme, sans parler des nombreux passages de ses écrits qui font allusion à quelqu'une de leurs doctrines, n'est-ce pas encore un signe incontestable de leur vigueur et de leur vitalité[1]? Plus on s'attache aux traces de notre gnosticisme, plus on le suit à travers le IIIe siècle et plus aussi se multiplient les preuves de sa féconde prospérité.

1) Carl Schmidt, *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum* dans *Texte u. Untersuchungen*, 1901.

Il était encore plein de vie pendant la première moitié du IVe siècle. Épiphane raconte qu'il faillit être entraîné par des sectaires qui faisaient partie du vaste groupe de nos gnostiques. Il est très significatif que tandis que l'auteur du *Panarium* dépend entièrement de ses prédécesseurs pour ses renseignements sur les grandes écoles hérétiques du IIe siècle, il possède pour les Ophites, les Archontici, les Severiani et autres sectes congénères des sources d'information personnelles. Quelle qu'en soit la valeur historique, le fait qu'il les possède prouve que ces sectes, bien loin d'être éteintes, étaient les plus en vue au temps d'Épiphane. C'étaient elles que l'on connaissait, elles qui se propageaient dans l'Église, elles dont les évêques sentaient l'action souterraine; bref c'étaient elles qui absorbaient et représentaient alors le gnosticisme.

Les faits que nous venons de noter prouvent clairement qu'au début du IIIe siècle se produit un changement profond au sein du gnosticisme. C'est une véritable révolution. Une nouvelle couche de gnostiques succède aux anciennes. Les écoles illustres du IIe siècle font peu à peu place à des écoles et à des sectes autrement nommées et, on va le voir, d'esprit et de caractère bien différents.

Il n'est pas impossible de se faire une idée de la diffusion dans l'Empire de ce gnosticisme d'un genre nouveau. Sur ce point les notices qu'Epiphane a consacrées aux diverses sectes de ce groupe, sont explicites. Elles nous renseignent exactement, semble-t-il, sur leur situation au IVe siècle. Ces sectes sont partout à cette époque. Il y en a dans la haute et dans la basse Égypte. C'est leur patrie de prédilection. Les documents du papyrus de Bruce prouvent combien elles étaient florissantes dans ce pays un siècle auparavant. En Palestine, en Syrie, en Arménie, les Archontici, sans parler d'autres sectes du même groupe, sont encore en nombre lorsqu'Epiphane écrit son *Panarium*[1]. Cependant, elles n'étaient plus aussi prospères. En Syrie notamment elles déclinaient. Il y a

1) C. Schmidt, *Gnost. Schriften in Koptischer Sprache*, p. 587.

donc tout lieu de croire que vers le milieu du IIIe siècle, elles pullulaient dans tout l'Orient. Depuis longtemps, elles avaient pris racine à Rome. Les gnostiques inconnus d'Hippolyte prouvent l'activité dans la capitale de l'Empire de la plupart des sectes dont il s'agit. L'intérêt passionné que l'auteur de la *Refutatio* met à les dévoiler, en analysant leurs livres secrets, s'explique par la proximité du danger qu'ils font courir à l'Église. Que dire enfin des gnostiques de l'entourage de Plotin? Ils sont la preuve éclatante de l'ascendant qu'exerçaient nos gnostiques à Rome même vers 260. Ainsi ce n'est pas seulement le gnosticisme en général qui se propage dans toutes les provinces au IIIe siècle, c'est une forme particulière du gnosticisme. C'est le gnosticisme des diverses sectes que nous avons nommées.

Ce qu'on peut encore affirmer de notre gnosticisme, c'est qu'il s'insinue partout. Il excelle à s'infiltrer subrepticement dans les églises et dans les milieux où on ne s'attendrait guère à le rencontrer. Il a tous les caractères d'une secte secrète. Dans un passage curieux de son grand ouvrage, Epiphane raconte qu'il avait été, au temps de sa jeunesse, en rapport avec des gnostiques. C'étaient des Nicolaïtes. Ils cherchèrent par tous les moyens à l'attirer. Les femmes de la secte y employèrent tout leur talent. Il alla fort loin, jusqu'à lire leurs livres. Heureusement un jour le charme fut rompu. Le jeune Epiphane cessa de fréquenter ses séducteurs et s'en fut les dénoncer à l'évêque. Il découvrit jusqu'à quatre-vingts personnes qui faisaient secrètement partie de la secte. On les expulsa de la ville[1]. Ainsi l'une des pires sectes de notre gnosticisme avait pu s'agréger impunément, sans même que l'on s'en doutât, ce nombre considérable de fidèles ! Cet incident en dit long sur les procédés de propagande de nos gnostiques. Il est évident qu'on ne les tolérait plus depuis longtemps et qu'on les pourchassait dès qu'on les décou-

1) *Haer.*, XXVI, 17 : ἐσπουδάσαμεν καὶ τοῖς ἐπισκόποις τοῖς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ αὐτοὺς ὑποδεῖξαι καὶ τὰ ὀνόματα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φωράσαι καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀπελαθῆναι τῆς πόλεως, ὀνόματα περί που ὀγδοήκοντα.

vrait. Il n'en avait pas toujours été ainsi. Au IIe siècle, les écoles gnostiques jouissaient d'une bien plus grande liberté. On ne les considérait pas encore comme exclues de l'Église par le seul fait de leur gnosticisme. Sans doute des excommunications individuelles, comme celle de Marcion, se produisaient, mais on a été longtemps avant de contester aux hérétiques leur droit de s'appeler chrétiens et de faire partie de l'Église. Tertullien est le premier qui ait nettement posé et résolu la question. Non seulement il refuse catégoriquement aux hérétiques le droit de se réclamer de l'Église chrétienne, mais il ne permet même pas que l'on discute avec eux. Il les écarte par la question préalable. Combien Justin Martyr est encore éloigné de cette netteté de principes! Il se plaint précisément que les hérétiques font mal juger des chrétiens; il ne lui vient pas à l'esprit de nier qu'ils soient chrétiens; on sent qu'il a fort envie de les répudier, mais il ne peut le faire. Toute sa défense consiste à demander qu'on ne soit pas plus sévère pour les chrétiens qu'on ne l'est pour les philosophes. On admet bien que ceux-ci se partagent en écoles qui professent des doctrines opposées[1]. On peut aussi relever maint fait qui prouve que chrétiens et hérétiques se confondaient dans la même Église au IIe siècle; on ne s'en étonnait pas encore. Eusèbe nous raconte que la dame chrétienne qui recueillit le jeune Origène après le martyre de son père protégeait un hérétique du nom de Paul; il donnait chez elle des conférences fréquentées par les fidèles aussi bien que par les hérétiques. Après le formidable effort des Irénée, des Tertullien, des Clément pour défendre le christianisme mis en péril par le gnosticisme, l'attitude de l'Église change de plus en plus. Il n'est pas douteux que l'idée que les gnostiques n'ont pas droit de cité dans l'Église chrétienne

1) Justin Martyr, *Apologia*, I, chap. 7 (56 D): καθόλου μὲν οὖν κἀκεῖνο ὁμολογοῦμεν, ὅτι ὃν τρόπον οἱ ἐν Ἕλλησι τὰ αὐτοῖς ἀρεστὰ δογματίσαντες ἐκ παντὸς τῷ ἑνὶ ὀνόματι φιλοσοφίας προσαγορεύονται καίπερ τῶν δογμάτων ἐναντίων ὄντων, οὕτως καὶ τῶν ἐν βαρβάροις γενομένων καὶ δοξάντων σοφῶν τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα κοινόν ἐστι. Χριστιανοὶ γὰρ πάντες προσαγορεύονται. Cette dernière phrase est très significative.

gagne du terrain. Très significative est l'attitude de l'auteur des *Philosophumena*. Les gnostiques sont décidément pour lui une secte secrète. De là la joie qu'il éprouve d'avoir mis la main sur des écrits qui les dévoilent jusque dans leurs plus intimes pensées.

Ce n'est pas seulement dans les églises que s'insinuent nos gnostiques, ils pénètrent jusque dans l'entourage des philosophes. M. Carl Schmidt nous paraît avoir amplement démontré que Plotin comptait des gnostiques parmi ses élèves à Rome. Il y avait notamment Adelphius et Aquilinus. Ce qu'il y avait de curieux, c'est que ces gnostiques, tout en s'affiliant au néoplatonisme, n'abandonnaient pas leurs doctrines particulières ; ils semblent même avoir tenté de les propager autour d'eux parmi les philosophes. Plotin les a jugés assez dangereux pour combattre leurs idées dans un traité spécial. Ainsi notre gnosticisme nous apparaît au IIIe siècle comme une secte secrète aux multiples ramifications ; elle mine partout le sol sous les pas des philosophes comme des hommes ecclésiastiques. C'est le caractère du groupe de gnostiques qui nous occupe ; ce n'est pas celui de tout le gnosticisme au IIIe siècle. Le marcionisme n'est pas à cette époque une secte secrète ; il combat ouvertement la grande Église ; il ne propage pas sa doctrine sous pavillon ecclésiastique. D'ailleurs, presque dès le premier jour, il s'est constitué en dehors de l'Église catholique en Église rivale. Il a eu de bonne heure son baptême, sa règle de foi, son canon du Nouveau Testament, sa morale, ses évêques, ses martyrs. Notre gnosticisme n'a jamais été une Église ; il a toujours été à l'état de petites sectes. C'est aussi ce qui explique l'influence qu'il exerça alors dans l'Église. On a remarqué avec raison qu'il y a plus de points de contact entre ce gnosticisme et le christianisme ecclésiastique qu'il n'y en avait un siècle auparavant entre les grandes écoles hérétiques et l'Église catholique[1]. Le rapprochement s'explique par le fait qu'au IIIe siècle notre gnosticisme se dissi-

1) Harnack, *Texte u. Untersuchungen*, VII, 2, 1891.

mule dans l'Église, il est attaché à ses flancs ; ses adeptes se mêlent aux fidèles. C'est ainsi qu'il accomplit clandestinement son œuvre de propagande, qu'il propage sournoisement des notions et des rites qu'il emprunte aux mystères grecs. Il agit comme un levain dans l'Église chrétienne et sert ainsi d'agent de transmission entre le christianisme et les religions populaires du IIIᵉ siècle.

Nos gnostiques ne constituaient pas un groupe homogène. S'ils avaient en commun les principaux éléments de leur métaphysique, ils se divisaient en partis contraires sur la morale. Les uns prêchaient l'ascétisme le plus austère, les autres avaient des mœurs dépravées. Ceux-ci étaient en scandale à ceux-là. En effet, il y a dans nos documents gnostiques coptes deux ou trois textes parfaitement explicites sur ce point. On y dénonce avec virulence des gens qui avaient inventé un rite inavouable. Ils en étaient arrivés au dernier degré de dépravation. Ces gens étaient des gnostiques et, ce qui ressort clairement de l'un de ces textes, leur secte faisait partie du même vaste groupe que leurs censeurs ; ils professaient la même foi métaphysique[1]. Et cependant rien

1) On lit dans la *Pistis Sophia*, § 386 : « *Dixit Thomas, audivimus esse nonnullos in terra qui sumentes* σπερμα *maris et menstruum feminae indant ea in lentes ad edendum, dicentes :* πιστεύομεν *in Esau et Jacobum...* » Ces derniers mots indiquent clairement qu'il s'agit de gnostiques. Dans le reste de ce passage, le Ressuscité déclare que ces pécheurs seront précipités dans les ténèbres du dehors ; ils périront en un lieu où il n'y a ni miséricorde ni lumière. Ailleurs, § 322, c'est encore d'eux qu'il s'agit dans un discours de Jésus : « *Respondens* σωτηρ *dixit Mariae, ducunt nullam* ψυχην *ad* δρακοντα *per haec ostia* αλλα ψυχην *blasphemantium et versantium in doctrina* πλανης *et uniuscuiusvis docentis in* πλαναις *atque etiam concubitantium cum maribus atque etiam hominum inquinatorum et* ασεβεων *et hominum omnium impiorum...* » Le passage le plus explicite se trouve dans le 2ᵉ livre de Jeû, § 55 : Ne les communiquez (les mystères) à aucune femme ni à aucun homme qui croient en une mesure quelconque à ces 72 archontes ou qui leur offrent un culte ; ne les révélez pas davantage à ceux qui vénèrent les huit puissances du grand Archonte, je veux dire, à ceux qui mangent le sang des menstrues de leur impureté et la semence des mâles en disant : Nous possédons la vraie connaissance et adorons le vrai Dieu. » Ce passage ne laisse aucun doute sur ce que sont les adorateurs des 72 archontes et des 8 puissances. Ce sont des gnostiques. Ils se distinguent de l'auteur des livres de Jeû d'abord par la morale et ensuite par

n'égale l'indignation qu'ils inspirent aux auteurs de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû. On les voue à l'exécration universelle; dans l'autre monde leur peine sera irrémissible. Il est évident que la scission entre les deux fractions de notre gnosticisme ne comportait plus aucune conciliation. Issus du même tronc, nourris du même fonds de conceptions métaphysiques, ils obéissaient à des tendances morales diamétralement opposées.

Combien notre gnosticisme diffère du marcionisme qui est encore si florissant au IIIe siècle! Autant celui-ci est fortement organisé, cohérent dans son enseignement comme dans sa constitution, autant le nôtre paraît dépourvu d'unité. Il n'a même pas un nom qui lui appartienne. On l'appelle improprement ophitisme. A première vue, on n'aperçoit qu'une variété de sectes, aux appellations les plus diverses. On remarque ensuite qu'elles se partagent en tendances morales opposées. On se demande quel peut être le lien qui leur soit commun. Ce lien existe néanmoins. C'est dans les idées, dans les notions fondamentales de Dieu, de l'origine du mal, du Christ, de la rédemption, qu'on le trouve. Nos sectes, si diverses qu'elles soient et si divergents que soient les courants qui les entraînent, ont une sorte de système qui leur est commun à toutes. C'est ce que M. Carl Schmidt a mis en pleine lumière. N'y aurait-il pas avantage à marquer cette unité qui perce au milieu même d'une si grande diversité? Ne

le culte d'archontes et de puissances qui figurent dans le système de leur censeur, mais qu'il range dans la catégorie des mauvais archontes. Ainsi les uns et les autres émanent du même groupe gnostique.

Ces textes des documents coptes confirment fort heureusement les renseignements tout personnels qu'Epiphane donne dans les sections où il expose les systèmes des diverses sectes de nos gnostiques. Voir notamment le passage déjà cité sur ses premières relations avec les gnostiques, XXVI, 17. On a cru qu'il exagérait. Sans doute Epiphane noircit bien souvent les hérétiques contrairement a la vérité; mais il y a lieu cependant de se fier à ses informations lorsqu'il en est personnellement responsable. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le témoignage des gnostiques des écrits coptes lui est favorable au plus haut point. M. C. Schmidt est le premier à avoir clairement mis ces faits en lumière. Voir son étude déjà citée sur les écrits gnostiques coptes, p. 577 et suivantes.

serait-il pas commode en même temps que conforme aux faits réels de désigner nos sectes gnostiques par une commune appellation? Celle de *néo-gnosticisme* nous paraît tout indiquée. Elle implique nettement que le gnosticisme du IIIe siècle ne doit pas être confondu avec celui du siècle précédent. Il a sa physionomie à part. Elle marque aussi ce fait capital : le renouveau du gnosticisme au IIIe siècle. Il n'a jamais été plus dangereux pour l'Église. C'est le signe de sa renaissance. Enfin il est au gnosticisme en général, ce qu'est le néo-platonisme à la philosophie grecque tout entière. L'appeler néo-gnosticisme, c'est faire songer à l'analogie du rôle qu'il a joué avec celui que Plotin a illustré.

L'originalité de notre gnosticisme se voit avec évidence dès que l'on en dégage les traits essentiels. Il est facile alors de reconnaître qu'ils lui sont propres et que c'est par là qu'il se distingue du gnosticisme antérieur. Quels sont ces traits?

Remarquons tout d'abord que le néo-gnosticisme tend à absorber dans son sein les écoles et les sectes qui l'ont précédé. Il attire à lui notamment les survivants des grandes écoles gnostiques du IIe siècle. Il s'approprie leurs doctrines qu'il amalgame aux siennes, en même temps qu'il se les annexe eux-mêmes. C'est ce que nous révèlent avec la plus grande clarté les écrits anonymes des *Philosophumena*. On a vu que les systèmes divers qu'ils nous font connaître procèdent, selon toute vraisemblance, d'un système ophite unique. Ce qu'il y a de très significatif, c'est que parmi ces systèmes il y en a deux qui figurent sous les noms de Basilide et de Valentin. Or qu'y trouve-t-on? Le même fonds d'idées que dans les autres systèmes anonymes. Il est clair que ces systèmes que l'on attribue à Basilide et à Valentin, dérivent eux aussi du système ophite dont tous les autres ne sont que des variétés. En dépit de l'étiquette, c'est la même marchandise, et comme les systèmes ophites des *Philosophumena*, ils relèvent du néo-gnosticisme. D'autre part, ce n'est pas tout à fait sans raison que les noms de Basilide et de Valentin ont

été accolés à deux variétés de gnosticisme que l'ophitisme a le droit de revendiquer. Il s'y mêle, en effet, de très authentiques doctrines et de Basilide et de Valentin. La part est largement faite à quelques-unes de leurs principales idées. Les systèmes que l'auteur des *Philosophumena* met sur leur compte, d'après les écrits anonymes qu'il possède, présentent ainsi un curieux mélange de doctrines d'origine et de date très diverses. Ils démontrent ce fait, c'est que le néo-gnosticisme, dans ce cas particulier l'ophitisme, tendait à s'infiltrer dans les écoles plus anciennes, à se combiner avec des doctrines qui n'étaient pas les siennes, et à marquer de son empreinte d'autres formes de gnosticisme. Cela ne dénote-t-il pas une force remarquable d'absorption, et ce trait, cette aptitude à s'assimiler d'autres éléments, n'est-il pas le signe même de la vigueur vitale?

Les écrits gnostiques de langue copte trahissent la même tendance. On a longtemps cru que la *Pistis Sophia* était un ouvrage de Valentin lui-même. M. Amélineau retrouve Basilide et Valentin dans cet écrit et dans ceux du papyrus de Bruce. Il attribue à ce dernier celui de ces écrits qu'il considère comme le plus ancien. Ce sont là des hypothèses qu'il a fallu abandonner. Elles n'ont pas, cependant, été émises sans raison. Il y a beaucoup de valentinianisme dans nos écrits coptes. Certes le système dont ils témoignent ne relève pas de Valentin; il a manifestement d'autres origines. M. Schmidt en a, par sa minutieuse analyse, établi l'indépendance et l'originalité relative. Il n'en est pas moins certain que ses auteurs ont emprunté d'importants éléments à la métaphysique de leur illustre devancier. Leur doctrine, notamment de la Pistis Sophia elle-même, ne fait que développer une notion toute valentinienne. Qu'est-ce à dire, sinon que nous avons dans les écrits coptes comme dans les systèmes anonymes des *Philosophumena*, une forme de gnosticisme dont c'est le propre de s'assimiler et de s'amalgamer dans les doctrines gnostiques plus anciennes ce qui lui convient? Cet éclectisme témoigne d'une rare souplesse, signe elle-même de vigueur.

C'est ainsi que les organismes robustes absorbent les éléments qu'ils rencontrent et n'en sont pas absorbés.

Nous ne craignons pas d'affirmer qu'une analyse minutieuse du système néo-gnostique aurait pour résultat de mettre en pleine lumière le trait que nous venons de marquer. Du même coup, on se rendrait compte de la différence essentielle qu'il y a entre le gnosticisme du IIIe siècle et celui du siècle précédent. Que l'on songe, par exemple, au système de Valentin, non pas tel que l'a fait la tradition ecclésiastique, mais tel qu'il se dégage des fragments authentiques. Il n'est nullement éclectique à la façon du néo-gnosticisme. Sans doute, il s'inspire de ces tendances générales qui régnaient avant lui et qui constituaient ce qu'on pourrait appeler le gnosticisme avant la lettre. Mais il y a loin de là à emprunter à d'autres systèmes des idées et des doctrines toutes faites, fût-ce pour les démarquer et les faire siennes. Le valentinianisme primitif est simplement un compromis entre le christianisme et la philosophie. C'est une ébauche de théologie gréco-chrétienne. Les deux éléments qui le composent forment un tout homogène et compact. Jamais il ne s'incorpore, comme le néo-gnosticisme, des doctrines qu'il juxtapose à côté des siennes sans les modifier.

A l'exemple d'Hippolyte dans sa *Refutatio*, les écrivains ecclésiastiques reprochent volontiers aux gnostiques d'être plagiaires des philosophes. Il est certain que les hérétiques du IIe siècle étaient bien plus versés dans la connaissance de la philosophie grecque que leurs émules catholiques. Il y a, cependant, à cet égard une notable différence entre le gnosticisme classique et notre néo-gnosticisme. L'infériorité philosophique de celui-ci est frappante. Basilide, Valentin, Carpocrate sont des philosophes de race. Clément d'Alexandrie nous a conservé d'Épiphane, fils de Carpocrate, un fragment qui est un modèle de discussion philosophique. Que l'on compare ces hommes, si mince que soit le bagage littéraire authentique qui nous en reste, aux Justin, aux Tatien, aux Athénagore, on n'hésitera pas à les placer comme philosophes

bien au-dessus de ceux-ci. Pourrait-on en dire autant de nos néo-gnostiques? Leurs plus brillants philosophes sont les anonymes des *Philosophumena*, et parmi ceux-ci, deux en particulier, le gnostique de la notice des Pérates et le pseudo-Basilide. Ils formulent, en effet, avec netteté une ou deux notions de provenance incontestablement philosophique. Ils ont tout l'air d'avoir fréquenté les écoles. Mais dans quel fatras d'idées disparates empruntées tantôt à l'Écriture sainte, tantôt à la mythologie, ces deux ou trois conceptions philosophiques se trouvent-elles noyées! En vérité, ces écrits anonymes dont Hippolyte faisait tant de cas, sont de bien pauvres productions. Quel abîme les sépare des spéculations de si fière allure d'un Valentin! Quelle chute de la pensée philosophique!

Elle est plus sensible encore dans la *Pistis Sophia* et les livres de Jeû. Sans doute, on peut extraire de ces écrits une sorte de métaphysique, de cosmologie et de théosophie. C'est ce qu'a fait M. Schmidt. Mais peut-on donner, à un titre quelconque, le nom de philosophie à ces élucubrations de nos gnostiques coptes? Elles relèvent bien plutôt de la mythologie. On chercherait en vain l'idée philosophique dont s'est inspiré l'esprit qui les a imaginées. Au lieu du monde intelligible (Κόσμος νοητός) des platoniciens, on nous présente ce qu'on appelle le « trésor de lumière », c'est-à-dire un monde lumineux, et au lieu des idées éternelles, on déroule devant nous une longue hiérarchie d'archontes etc. La seule chose qui rappelle la philosophie, ce sont, dans la *Pistis Sophia*, les questions que font les disciples au Ressuscité au sujet des châtiments qui sont réservés aux pécheurs après la mort. C'était là évidemment un sujet de préoccupation et de discussion très vives chez nos gnostiques[1]. Pour le reste, ils s'abandonnaient à leur imagination ou s'inspiraient de leurs besoins religieux beaucoup plus qu'ils ne raisonnaient.

Dans son étude si documentée sur les rapports de Plotin avec les gnostiques, M. Schmidt fait revivre toute la contro-

1) *Pistis Sophia*, § 380 et suivants.

verse que le célèbre philosophe entama avec ces derniers[1]. Toute l'argumentation de Plotin tend à démontrer que ses adversaires pèchent contre la philosophie, son esprit et ses principes. Leurs doctrines sont donc absurdes pour un philosophe. C'est ce que Plotin n'a pas de peine à prouver. Un exemple typique est la critique qu'il fait des hiérarchies d'hypostases dont les gnostiques peuplaient le monde transcendant. Pour lui, la pensée et l'être sont inséparables ; en réalité, ils sont identiques. Ce principe assure l'unité du monde transcendant. En y introduisant une série d'hypostases indépendantes, les gnostiques désagrègent et pour ainsi dire disloquent l'unité fondamentale du monde intelligible. En postulant l'hypostase, Logos, ils séparent violemment le νοῦς et la ψυχή. On en vient ainsi à rabaisser le monde intelligible et à le rendre semblable au monde visible[2]. Ce n'est pas seulement parce que les gnostiques ne partagent pas ses doctrines que Plotin les combat, c'est parce que son sens de philosophe grec l'avertit que leurs spéculations n'ont rien de commun avec la philosophie. Ils ne se font pas une idée claire de ce qu'est le monde intelligible pour un platonicien, ni sur quel principe repose sa métaphysique. Ils se représentent le monde transcendant comme de l'espace vide ; seuls, ils l'ont exploré jusqu'à ses dernières limites ; personne avant eux n'en a dénombré les hôtes ni marqué les compartiments successifs. Platon lui-même est resté sur le seuil du monde transcendant ; il n'en a pas sondé les profondeurs[3] !

On peut s'en tenir au jugement de Plotin. Son instinct ne l'a pas trompé. Nos gnostiques ne sont pas des philosophes. Quelques-uns ont une certaine teinture de philosophie, mais

1) *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum*, 1901, p. 38.

2) Voir Ennéade II, 9, 6 : καὶ πλῆθος νοητῶν ὀνομάζοντες, τὸ ἀκριβὲς ἐξευρηκέναι δόξειν οἴονται, αὐτῷ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες.

3) Porphyre, *Vita Plotini*, ch. 16 : ces gnostiques prenaient en pitié Platon lui-même, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

aucun n'en a ni l'esprit ni les méthodes. A cet égard, ils sont décidément inférieurs à leurs devanciers.

Au IIIe siècle règne le syncrétisme. Il se faisait alors des rapprochements de systèmes et des fusions de doctrines aussi bizarres qu'inattendus. Pendant longtemps, on s'était borné entre philosophes à l'échange des idées. Tel platonicien complétait la doctrine de son école par de larges emprunts faits au stoïcisme. On ne songea pas jusqu'au IIe siècle de l'ère chrétienne, à combiner avec les doctrines philosophiques des croyances religieuses. Ce fut une nouvelle extension du syncrétisme. Plutarque écrit son *De Iside et Osiride*, Numenius retrouve la philosophie de Pythagore et de Platon chez les Brahmanes, les Mages, les Égyptiens, et même chez les Juifs. Nos gnostiques ont poussé le syncrétisme jusqu'à ses dernières limites. Ainsi les notices d'écrits anonymes des *Philosophumena* nous offrent un pêle-mêle inimaginable des systèmes, des traditions, des croyances les plus disparates. Celle qui l'emporte à cet égard sur les autres, c'est la notice sur les Naassènes. C'est un tout-y-va. Textes bibliques et mythes grecs, philosophie et astrologie, la Grèce, l'Orient, le Christianisme s'y rencontrent, se mêlent et se fusionnent au hasard des rapprochements[1]. Évidemment l'homme qui a imaginé le système des Naassènes était un esprit sans aucun discernement, ouvert à tous les vents, puisant n'importe où images et idées.

Le syncrétisme n'est pas moins caractéristique du gnosticisme des documents coptes, quoiqu'il soit peut-être moins apparent. Il se trahit par le nombre et la diversité des noms bizarres qu'on y attribue aux hôtes du monde suprasensible. En voici quelques exemples : Barbelo, Jaldabaoth, Sabaoth, Adamas ; toute la série des archontes, Kronos, Arès, Hermès Aphrodite, Zeus, Paraplex, Ariuth, Hécaté, Parhédron, Typhon, Jachthanabas, etc. ; le groupe des tourmenteurs, Perséphoné, Ariel, Jaluhas, etc. Quelle est la provenance de ces

1) Un exemple très curieux du syncrétisme des gnostiques d'Hippolyte nous est offert dans la notice de Justin le gnostique.

appellations ? L'hellénisme aussi bien que le sémitisme, la mythologie classique comme l'Ancien Testament, sans parler d'autres sources inconnues, ont concouru à les former. Il n'en va pas autrement des multiples formules d'incantation, des sceaux, des gemmes dont il est question dans les livres de Jeû. Notre gnosticisme de langue copte fait l'effet d'un vaste océan alimenté par d'innombrables cours d'eaux. Ce qu'il y a de fâcheux, c'est que l'on n'est pas encore bien fixé sur l'origine de tous ces cours d'eaux. Derrière le gnosticisme de la *Pistis Sophia* et des livres de Jeû, se profilent vaguement la Grèce, l'Égypte, la Perse, Babylone. Dans quelle mesure leurs diverses traditions ont-elles contribué à former le gnosticisme copte, on ne peut encore le dire avec précision. Mais ce que l'on peut affirmer, c'est que toutes y ont collaboré. Ce néo-gnosticisme est un fruit du syncrétisme.

En cela encore, il se distingue nettement du gnosticisme de l'âge précédent. Assurément Marcion n'est pas un syncrétiste. Ne voulait-il pas affranchir le christianisme de tout judaïsme et en éliminer jusqu'au levain de l'Ancien Testament? Valentin semblait, par la souplesse et la largeur de son esprit, plus ouvert aux influences du dehors. En réalité, outre le christianisme, il n'y a eu que la philosophie grecque qui ait contribué à former son génie. Elle a façonné sa pensée à tel point que même lorsqu'il s'approprie une idée exotique, comme celle des syzygies, il la transforme et la marque à l'empreinte du génie philosophique de la Grèce. Que l'on dégage, d'après les documents les plus authentiques, le valentinianisme primitif des superfétations postérieures qui le recouvrent, et l'on n'y trouvera qu'une philosophie chrétienne, simple combinaison de christianisme et d'hellénisme. Il n'y a pas trace de cet étrange mélange de toutes les mythologies qui remplit les notices d'Hippolyte.

Ainsi tandis que, dans l'âge classique du gnosticisme, les maîtres sont des hommes de talent, presque tous si fortement imbus des préjugés du philosophe grec qu'ils ne peuvent

s'accommoder même de l'Ancien Testament; au siècle suivant on a affaire à des hommes de demi-culture, beaucoup moins Grecs d'esprit, ne possédant qu'une connaissance médiocre de la philosophie. Il n'est pas surprenant qu'ils aient donné avec tant de complaisance dans le syncrétisme de leur temps.

Ce qui est bien caractéristique du néo-gnosticisme, c'est l'importance qu'il attache au rite. Les livres de Jeû sont une sorte de manuel de ritualisme gnostique. Dans le quatrième livre de la *Pistis Sophia*, on nous montre Jésus le Ressuscité instituant solennellement un rite qui rappelle à la fois le baptême et l'eucharistie [1]. Il l'appelle un mystère : *dabo vobis* μυστηριον *regni caelorum ut vos quoque faciatis ea hominibus*. Après divers préliminaires, la cérémonie commence. Les disciples apportent du feu et des palmes. Jésus présente l'offrande; il met deux vases de vin l'un à droite, l'autre à gauche de celle-ci. Il place l'offrande en face des disciples. Il pose une coupe d'eau devant le vase de vin qui est à droite et une coupe de vin devant celui qui est à gauche. Il met entre les deux coupes autant de pains qu'il y a de disciples et derrière les pains une coupe d'eau.

Jésus est debout devant l'offrande; les disciples vêtus de lin sont derrière lui. Ils tiennent dans leurs mains le caillou (ψηφος) portant le nom « du Père du trésor de lumière ». Puis Jésus prie. Son oraison est coupée par de longues séries de mots bizarres, sortes d'éjaculations sans aucun sens. Un signe d'exaucement se produit. Jesus déclare alors aux disciples que leurs péchés leur sont pardonnés et qu'ils appartiennent au royaume de son Père.

Nous possédons, dans le deuxième livre de Jeû, une description du même rite qui éclaire d'une vive lumière celle de la *Pistis Sophia* [2]). M. Schmidt estime que ce rite n'est autre

1) *Pistis Sophia*, §§ 375-377.

2) Papyrus de Bruce, § 54. C'est le début du IIe livre de Jeû. Il suffit de mettre en colonnes parallèles, comme l'a fait M. Schmidt, les deux textes, celui de la *Pistis Sophia* et celui du papyrus de Bruce, pour se convaincre que ces textes nous offrent deux descriptions du même rite. Toute la différence, c'est que la description du papyrus est plus étendue. Voir C. Schmidt, *op. cit.*, p. 497.

que le baptême gnostique. Nous inclinons à croire qu'il a raison. Il est cependant d'un intérêt secondaire de savoir si ce rite est un baptême ou une sorte de sacrement de pénitence ou enfin une eucharistie. Ce qui ne l'est pas, c'est le genre d'efficace que nos gnostiques attribuent au mystère qu'ils nous dépeignent avec tant d'onction. D'après eux, il possède le pouvoir d'effacer les fautes et de procurer la rémission des péchés[1]. Il suffit d'avoir accompli le rite pour être assuré du pardon. Le geste en soi a une vertu purificatrice. C'est l'*opus operatum.*

Le mystère que célèbre le Ressuscité est suivi de deux autres plus solennels encore. La description en est donnée dans le deuxième livre de Jeû. Ces trois mystères sont appelés le baptême d'eau, le baptême de feu et le baptême d'esprit. En même temps, Jésus donne à ses disciples des sceaux. L'effet en est une effusion croissante de pardon. Jésus célèbre un dernier mystère, qui a pour résultat de faire disparaître la malveillance des Archontes et de conférer l'immortalité aux disciples.

Après les mystères qui s'accomplissent sur la terre, vient la série de ceux qui appartiennent au monde transcendant. Les disciples y seront initiés après leur mort. Jésus leur fait connaître les formules et les gestes qui leur donneront accès à ces mystères. Tout le reste du deuxième livre de Jeû est rempli des recettes magiques qui leur ouvriront successive-

1) Après la cérémonie Jésus s'écrie, dans la *Pistis Sophia*, en s'adressant aux disciples : *Gaudete, laetemini quod remiserunt vestra peccata.* Il ajoute que ce μυστηριον aura la même efficace pour les hommes qui croiront : *atque eorum peccata eorumque* ανομιας *delebunt usque ad hunc diem dantibus vobis iis hoc* μυστηριον..... *Hoc est* μυστηριον αληθειας βαπτισματος *horum qui remittent eorum peccata et occulent eorum* ανομιας. *Hoc est* βαπτισμα *primae* προσφορας *introducentis in* τοπον αληθειας *et intus in* τοπον *luminis.* Dès le début du II[e] livre de Jeû, nous lisons que Jésus déclare à ses disciples que les mystères qu'il va leur révéler effacent tous les péchés : « Und alle Sünden welche si wissentlich oder unwissentlich begangen haben, löschen sie alle aus. » Après avoir célébré le mystère que la *Pistis Sophia* nous fait connaître, Jésus baptise ses disciples. Aussitôt « die Jünger waren in sehr grosser Freude dass ihre Sünden vergeben waren », § 62.

ment les régions que gardent les Archontes et autres entités du monde suprasensible [1].

C'est tout un système de rites expiatoires, de sacrements efficaces accompagnés de formules étranges, qui tous ont pour effet d'effacer, par une sorte de vertu implicite, les fautes et les péchés. Il n'y a pas, dans tout ce fatras, un mot qui implique une préoccupation vraiment morale. Il n'est pas question d'une purification intérieure. Le rite à lui seul oblitère la faute et procure le pardon. L'idée que nos gnostiques se font de la rédemption relève essentiellement de la magie.

L'origine de ce ritualisme gnostique n'est pas douteuse. C'est dans les mystères grecs qu'il faut la chercher. On sait quel puissant essor prennent dès le IIe siècle de notre ère ces formes de culte. A côté des anciens mystères, de nouveaux paraissent. Tous jouissent d'une égale popularité [2]. L'analogie que l'on constate entre les rites caractéristiques des mystères, notamment les notions que symbolisent ces rites, et, d'autre part, les rites de nos gnostiques en même temps que les idées qu'ils attachaient à ces rites, est assez frappante pour que la parenté ne puisse être contestée [3].

1) M. C. Schmidt consacre aux mystères de nos gnostiques un des chapitres les plus remarquables de son étude. Il l'a intitulé, *Die Lehre von den Mysterien*, p. 475 et suivantes. L'auteur montre d'abord ce que sont ces mystères, il étudie très en détail les deux descriptions de ce qu'il appelle le baptême gnostique et enfin, s'appuyant sur les textes coptes, il caractérise le gnosticisme tout entier. C'est une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des mystagogues. On s'est trompé lorsqu'on les a pris pour des philosophes trop pressés d'accommoder le christianisme à la philosophie. La thèse de M. Schmidt s'applique à merveille au néognosticisme, mais de quel droit généralise-t-on les données des textes authentiques les plus récents ? Où sont les textes de première main établissant que les fondateurs des grandes écoles avaient la même conception toute ritualiste ?

2) Il suffit de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de M. J. Réville, *La religion sous les Sévères*.

3) C'est ce que M. Anrich a fort bien démontré, dans le chapitre de son beau livre qu'il a consacré aux mystères dans leurs rapports avec le gnosticisme : *Das antike Mysterienwesen*, 1894, p. 74 et suivantes. Il met en pleine lumière ce que nous appelons ici le ritualisme gnostique. M. Anrich, à l'exemple de M. Schmidt, y voit le caractère essentiel du gnosticisme tout entier. Fort heureusement, il nous donne lui-même le moyen de corriger ce qu'il y a d'exa-

Le ritualisme est particulier au néo-gnosticisme. C'est peut-être son caractère le plus saillant. Il est évident qu'au IIIe siècle la plupart des écoles gnostiques se transforment en associations religieuses. La foi au rite, à sa vertu efficace fait du gnostique, du chrétien épris de connaissance, un mystagogue qui cherche dans des rites et dans des formules sacramentelles la rémission de ses fautes, le pouvoir de monter jusqu'à Dieu et l'immortalité. C'est une véritable révolution qui s'accomplit au sein du gnosticisme. Elle s'annonce et se prépare dès la troisième génération Le valentinianisme offrait un terrain singulièrement propice au ritualisme. Les *Excerpta Theodoti*, les documents les plus récents dont Irénée se sert pour sa description de la doctrine de Valentin, les procédés que l'habile Marcus mettait en œuvre pour faire des dupes, ce sont là des documents et des faits bien authentiques, qui marquent le moment précis où le gnosticisme entre dans une phase nouvelle et s'apprête à devenir, dès le début du IIIe siècle, ce que nous appelons le néo-gnosticisme.

Le résultat le plus clair de la discussion critique des documents du gnosticisme, n'est-il pas de nous faire une obligation sévère de n'accepter qu'avec les plus expresses réserves, tout ce que les écrivains ecclésiastiques affirment au sujet des grands gnostiques du IIe siècle? Le peu de lumière qui nous vient des documents ou fragments de documents authentiques de cette époque, nous les montre sous un jour tout nouveau. Leur vraie physionomie ne ressemble en rien à celle que leur a prêtée la tradition. Les écrivains ecclésiastiques ont été victimes d'une illusion d'optique encore plus que de leurs préventions. De même qu'Eusèbe s'est fait du christianisme des deux premiers siècles une idée qui ne s'appliquait pas à

géré dans son point de vue. Où trouve-t-il les textes qui établissent sa thèse? Uniquement dans les documents coptes et dans les parties d'Irénée qui reposent sur des données plus récentes que le reste, c'est-à-dire, dans les documents mêmes du néognosticisme. Le seul texte qui attribue à un gnostique du premier âge l'institution d'un rite efficace en soi, se réduit à un mot d'Irénée dans sa notice sur Ménandre. Or ce trait ne se trouve pas dans le Σύνταγμα d'Hippolyte !

cette époque, et qu'il a transporté le présent dans le passé, de même aussi les écrivains antignostiques ont vu le gnosticisme à travers le gnosticisme qu'ils avaient sous les yeux. Erreur involontaire, mais qui suffit pour les disqualifier. Nous n'avons pas à tenir compte ni des portraits qu'ils tracent des maîtres gnostiques, ni des appréciations qu'ils formulent à leur sujet.

Or quelle idée nous donnent de ces maîtres les fragments qui nous ont été conservés? C'est qu'ils ont pour la plupart fréquenté les écoles des philosophes, qu'ils sont imbus de l'esprit et des doctrines de la philosophie de leur temps et que tout leur effort a consisté à concilier celle-ci avec le christianisme. Valentin n'est-il pas, d'après ce qu'il écrit lui-même, un spéculatif platonicien? Héracléon et l'auteur de l'épître à Flore ne sont-ils pas de savants exégètes et dogmaticiens? Basilide, Epiphane, Isidore discutent absolument en philosophes. Quel rapport y-a-t-il entre de tels hommes et les auteurs de la *Pistis Sophia* ou des livres de Jeû? Ce sont deux tempéraments essentiellement différents. Les premiers ont leur place naturelle parmi les pythagoriciens ou les platoniciens du II[e] siècle; les autres se rangent par leurs affinités avec les mystagogues, les sectateurs des religions populaires, les gens curieux de magie et de recettes miraculeuses.

Ce sont eux qui ont fini par l'emporter. Dès la fin du second siècle, le ritualisme apparaît au sein du gnosticisme. Il envahit complètement certaines sectes, comme celles que nous révèlent les documents coptes. Il en chasse tout intellectualisme. Ailleurs, il s'allie à une certaine culture philosophique. Tel le gnosticisme des documents inédits des *Philosophumena*. Il se peut même que certains gnostiques soient restés étrangers aux tendances qui entraînaient la plupart des sectes vers la magie et les mystères. Ceux que Plotin comptait dans son entourage avaient sans doute des préoccupations d'ordre plus philosophique que leurs frères de langue copte.

Il est essentiel de ne pas confondre les gnostiques du pre-

mier âge avec ceux qui étaient contemporains des Clément d'Alexandrie, des Irénée, des Tertullien, des Hippolyte, des Origène. Ce serait tomber dans la même erreur que ces Pères. On fausserait toute l'histoire du gnosticisme. Autrefois on faisait indistinctement de tous les gnostiques des philosophes et de leurs sectes, des écoles. Depuis que nous possédons les documents coptes, on ne voit plus dans les gnostiques que des mystagogues, et dans leurs sectes que des associations religieuses. On estime qu'en réalité, la théologie n'était pas pour eux d'aussi grande importance que nous sommes portés à le croire; l'essentiel, c'était le culte et les rites. Ni les uns ni les autres n'ont complètement tort. Les anciens critiques ont eu raison de prendre les maîtres du gnosticisme au IIe siècle pour des théologiens. Ces théologiens ont jeté les fondements de la théologie et de l'exégèse ecclésiastiques. D'autre part, les critiques comme M. Schmidt ne se trompent pas en se représentant les gnostiques comme des mystagogues, pourvu qu'il soit entendu qu'il s'agit des gnostiques du IIIe siècle.

Nos documents gnostiques de langue copte font jouer à Jésus, après sa résurrection, le rôle de révélateur. Dans la *Pistis Sophia*, c'est lui qui dévoile à ses disciples les mystères du monde transcendant, qui les renseigne sur le sort des âmes après la mort et qui les initie aux rites purificateurs du quatrième livre. Dans le papyrus de Bruce, c'est encore le Ressuscité qui communique aux siens les formules magiques qui leur livreront passage jusqu'au trésor de lumière. C'est donc de lui qu'émane tout l'enseignement de ces écrits sacrés. Il en est le garant irrécusable. En donnant ainsi leur plus important enseignement comme une révélation du Christ lui-même, nos gnostiques ont-ils simplement voulu se réclamer de lui et justifier leur titre de chrétiens? On l'a pensé. Il nous semble qu'ils ont obéi à une préoccupation plus profonde dont ils n'étaient peut-être pas eux-mêmes bien conscients. Ils vivaient en un temps qui avait, en toute chose, un besoin irrésistible d'autorité. Ce besoin se faisait

tout particulièrement sentir dans les écoles de philosophes. On y poussait le culte des maîtres jusqu'à la superstition. Péripatéticiens, stoïciens, néo-pythagoriciens et platoniciens exaltaient à l'envi les fondateurs de leurs sectes respectives. Jamais on n'avait autant commenté Aristote et Platon. Jamais Pythagore n'avait reçu autant d'hommages. Plutarque n'ose pas hasarder une opinion sans la mettre sous le couvert de Platon. Mais l'autorité des illustres fondateurs ne suffisait pas à la pensée hésitante et timorée; celle-ci ne tarda pas à invoquer l'autorité des religions en vogue. Dans son *De Iside et Osiride*, Plutarque, à l'aide d'une savante exégèse allégorique, retrouve toute sa philosophie dans les vieux mythes égyptiens. Il ne la croit bien assise que sous la tutelle de la religion. C'est à un besoin analogue que les gnostiques obéissent lorsqu'ils font de Jésus lui-même le promulgateur de leurs plus chères doctrines. Elles n'auront de valeur et ne s'imposeront qu'à la condition d'émaner du Christ lui-même. Comme il était impossible à l'exégèse la plus hardie de les déduire de ses paroles authentiques, ils l'ont fait parler après sa résurrection.

Mais n'avaient-ils pas autre chose encore en vue, lorsqu'ils faisaient du Ressuscité un révélateur? Si l'on invoque l'autorité du Christ, ce n'est pas seulement parce qu'elle remonte aux origines du christianisme et qu'elle a pour elle le prestige de l'antiquité, c'est évidemment parce qu'elle a un caractère surhumain. Le Jésus de nos écrits de langue copte vient des sphères les plus hautes du monde transcendant, il en a exploré toutes les régions, il en connaît tous les mystères; il en possède tous les mots de passe. Il apporte donc avec lui le secret des choses. Voilà pourquoi sa parole a une autorité incomparable, que ni la sainteté de sa vie, ni sa qualité de fondateur du christianisme ne lui auraient conférée. Devant un enseignement véritablement venu du ciel et communiqué par Jésus lui-même après sa résurrection, tous les doutes devaient disparaître; la raison timorée pouvait se rassurer; il lui était permis enfin de s'appuyer sur une autorité irré-

fragable. En ceci encore, le gnosticisme ne fait que suivre son siècle. Lui aussi demande des autorités divines. L'antiquité ne lui suffit plus; il lui faut les garanties que seules donnent les religions. Pourquoi Plutarque consacre-t-il cinq ou six traités aux questions religieuses? pourquoi traite-t-il en détail des oracles, de la Providence, de l'interprétation du mythe d'Isis et d'Osiris? Assurément ce n'est pas simplement pour se mettre en règle avec les superstitions de son temps et se montrer accueillant aux idées populaires. Il s'exprime avec beaucoup trop de sérieux. Ce que cherche le philosophe de Chéronée, c'est une autorité d'ordre transcendant et céleste. Les critères du vrai que lui donne la philosophie ne le satisfont pas. Il lui faut une révélation qui force l'adhésion et oblige à s'incliner devant elle. On n'ignore pas que telle fut l'aspiration toujours plus ardente du néo-platonisme. Un même courant emporte Plotin et ses disciples aussi bien que les gnostiques.

Ce besoin d'autorité explique l'éclosion de la pseudépigraphie au sein des sectes gnostiques. Elle a été particulièrement abondante au IIIe siècle. Plus l'enseignement secret s'enrichissait, plus il devenait nécessaire de le garantir en lui assurant le patronage des noms les plus vénérés. Aussi vit-on se multiplier les écrits qui se réclamaient des apôtres et d'autres personnages bibliques. Il y en avait pour lesquels on revendiquait non seulement la paternité de gnostiques comme Simon le Mage, mais celle même d'un Zoroastre[1]. Il s'est produit au sein du gnosticisme exactement le même phénomène que dans l'école néo-pythagoricienne deux siècles auparavant. Il y eut dans celle-ci, une floraison d'écrits pseudépigraphes, qui non seulement portaient les noms les plus vénérés de la tradition pythagoricienne, mais qui affectaient la langue archaïque d'un autre âge. Il est curieux de constater que le besoin d'autorité engendre les mêmes fraudes

1) Clément d'Alexandrie dit que certains gnostiques prétendaient posséder des écrits secrets de Zoroastre (*Strom*, I, 15, 69). Porphyre en affirme autant: *Vita Plot.*, 16. Voyez aussi Clém. d'Alex., *Strom.*, V, 14, 103.

pieuses, aussi bien chez les gnostiques que chez les philosophes.

Les mêmes causes produisent partout les mêmes effets. L'Église n'évitera pas la pseudépigraphie. Elle aura ses évangiles et ses actes apocryphes, et quand elle se trouvera à court, elle s'appropriera, en y faisant quelques changements, les écrits pseudépigraphes des gnostiques[1]. Sans doute, elle avait la tradition et les Écritures ; mais lorsqu'elle voulait consacrer quelque pieuse légende ou accréditer quelque enseignement nouveau, elle suivait l'exemple du gnosticisme ; il lui fallait un supplément d'autorités. Il est piquant de constater tout ce que l'Église doit au gnosticisme ! Après le ritualisme et les sacrements, c'est toute la littérature apocryphe et avec elle, la source même, où artistes et poètes chrétiens ont si longtemps puisé.

Le besoin d'une autorité suprasensible est-il plus spécialement caractéristique du néo-gnosticisme ? Ce qui est certain, c'est que, c'est bien au IIIe siècle que ce besoin est le plus sensible chez les gnostiques. Les documents qui nous en font connaître la nature particulière sont tous de ce temps. C'est aussi au IIIe siècle que ce besoin produit son plein effet. C'est alors que fleurit la pseudépigraphie gnostique. Il semble donc que ce trait, aussi bien que le ritualisme, appartienne en propre au néo-gnosticisme. Il est vrai que les gnostiques contemporains des maîtres du second siècle, ne se sont pas fait faute de prétendre à des origines apostoliques et de désigner nominativement les hommes de l'âge apostolique, qui leur avaient transmis la doctrine qu'ils professaient. En cela, qu'ont-ils fait de plus que les catholiques ? Il y a encore loin de cette prétention qui veut se rattacher aux ancêtres apostoliques à l'audace qui consistait à évoquer, pour les mettre en scène et les faire parler, les plus vénérables personnages bibliques et notamment le Christ lui-même. D'ailleurs l'esprit

1) Voir deux articles de M. Liechtenhan dans la *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1902, fascicules 3 et 4.

même qui perce dans les quelques fragments d'écrits gnostiques du IIe siècle, n'est pas compatible avec ce besoin morbide de révélations suprasensibles qui caractérise nos néo-gnostiques. Que l'on se souvienne de ce petit chef-d'œuvre de critique religieuse qu'est la lettre de Ptolémée à Flore. Avec quelle liberté, et en même temps avec quelle modération, l'auteur discute la valeur morale et spirituelle de l'Ancien Testament! Avec quelle netteté, il érige les paroles de Jésus, conservées dans les Évangiles, en critères absolus de morale et de religion! Assurément celui-là est aussi éloigné que possible de cette inquiétude maladive qui pousse nos gnostiques à demander au mystère de suprêmes révélations. Il a une allègre confiance dans la raison et dans son sens propre que n'ont jamais connue ses successeurs du IIIe siècle. Ne faut-il pas en dire autant de Marcion? Ne montre-t-il pas la même fermeté de propos et la même sobriété de pensée dans l'effort qu'il fait pour retrouver, à travers saint Paul, le christianisme vrai? Moins cultivé et moins imbu de philosophie que Ptolémée ou Héracléon, il est du même tempérament intellectuel. Ils ne sont encore, ni les uns ni les autres, possédés du besoin de révélations suprasensibles et ne se croient pas perdus, s'ils ne peuvent s'appuyer sur une autorité surhumaine. Ainsi ressort une fois de plus la profonde différence entre les gnostiques du premier âge et ceux du IIIe siècle. Ceux-ci sont bien des néo-gnostiques[1].

1) M. Rudolf Liechtenhan, dont nous venons de mentionner les articles, a spécialement étudié ce caractère du gnosticisme dans un livre intitulé : *Die Offenbarung im Gnosticismus.* La thèse de l'auteur est que les gnostiques entendaient représenter toute leur doctrine comme une révélation, nullement comme une philosophie ou une théologie. Notre critique s'inspire des vues de MM. Koffmane (*Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, 1881), Anrich, C. Schmidt. D'après lui, le gnosticisme a été une religion et non une théologie ; les gnostiques sont des hommes essentiellement religieux. Il le prouve en démontrant qu'ils donnaient leur enseignement pour une révélation. M. Liechtenhan a mis en lumière un fait historique que l'on méconnaissait entièrement auparavant. La seule critique qu'on doive lui faire, c'est qu'il n'a pas exactement délimité le fait qu'il remet en lumière. Sa thèse s'applique à mer-

Les observations que l'ont vient de lire établissent assez clairement que le gnosticisme du IIIe siècle a son caractère propre. La plupart des sectes hérétiques se sont transformées en associations religieuses et en confréries de mystagogues. Le gnosticisme est devenu une religion. A ce titre, il se rapproche et s'éloigne tout ensemble du christianisme catholique. Lorsqu'il n'était encore qu'une philosophie chrétienne, il pouvait prétendre à rester dans l'Église, en soutenant qu'il ne visait qu'une interprétation supérieure du christianisme. Mais cette prétention même rendait plus évidente encore la différence radicale qu'il y avait entre lui et la foi des fidèles. Lorsqu'il devient plus tard une religion, en fait il se rapproche du christianisme de la masse par cela même qu'il est une religion; d'autant plus que sur une foule de points religion gnostique et religion catholique se rencontrent. D'autre part, par cela même qu'il est une religion, il entre en compétition plus directe avec le christianisme cathotique; il se mesure avec lui sur le terrain des croyances; il devient pour l'Église un formidable péril[1].

Inférieur au gnosticisme du IIe siècle par la culture et par la pensée philosophique, le néo-gnosticisme lui est supérieur

veille au néo-gnosticisme; elle n'est pas juste en ce qui concerne le gnosticisme classique. M. L. lui-même accorde que les maîtres tels que Basilide, Valentin, Marcion, Epiphane étaient bien des théologiens et ne se donnaient pas pour des prophètes. Il ne trouve de textes vraiment probants que dans les documents du IIIe siècle ou dans les données plus que suspectes d'Irénée, d'Hippolyte, d'Epiphane. Ici encore c'est une question de délimitation. N'appliquez pas au gnosticisme tout entier ce qui n'est vrai que de sa dernière période.

1) M. Harnack démontre, dans la magistrale étude qu'il a faite de la *Pistis Sophia* (*Texte und Untersuchungen*, vol. VII, 2, 1891) que le gnosticisme de ce document se rapproche sur des points essentiels du christianisme ecclésiastique. Il semble moins radical que le gnosticisme plus ancien. D'autre part, c'est précisément à partir de la fin du IIe siècle que le gnosticisme donne le plus d'alarmes à l'Église. Jamais elle n'a autant senti la nécessité de se défendre. Le *De praescriptione haereticorum* témoigne de la vivacité des appréhensions qu'inspiraient les hérétiques. Ce sont là des faits en apparence contradictoires. Ne cessent-ils pas de l'être dès que l'on se place au point de vue que nous développons? Ils est vrai tout à la fois, que le néo-gnosticisme est plus redoutable à l'Église et cependant, plus rapproché d'elle.

par sa puissance de diffusion et par l'influence qu'il exerce. Tout ce qu'il perd en prestige intellectuel, il le retrouve en attrait religieux. C'est ainsi qu'il devient, dès les dernières années du IIe siècle, l'une des grandes puissances d'opinion qui longtemps contrebalancent l'ascendant de l'Église.

CONCLUSION

De l'examen critique des sources de l'histoire du gnosticisme, nous avons conclu qu'il faut mettre au premier plan les documents gnostiques eux-mêmes et que, c'est d'eux seuls qu'il convient de tirer le critère qui permet d'apprécier l'exacte valeur historique des sources ecclésiastiques.

Il a suffi d'appliquer ce principe ou cette règle avec un peu de rigueur pour constater qu'il y a lieu de distinguer, dans l'histoire du gnosticisme, des périodes qui se succèdent mais qui ne se ressemblent pas. A la lumière des documents authentiques, si faible qu'elle soit, on voit se dessiner les grandes phases d'une évolution des diverses écoles gnostiques. L'ordre commence à se faire dans ce chaos; la logique et avec elle la psychologie reprennent leurs droits; on discerne enfin dans les ténèbres épaisses du gnosticisme quelques points lumineux. Voilà ce que la tradition ecclésiastique ne nous aurait jamais permis de soupçonner, pas plus du reste qu'elle n'a laissé même entrevoir le vrai caractère du christianisme du premier âge. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce sont uniquement les pièces authentiques qui ont révélé la vérité historique[1].

On avouera que du moment que l'on accorde que le gnos-

1) C'est un fait qu'à la fin du IIe siècle, on ignore, dans l'Église, ce qu'a été le gnosticisme à ses débuts ; on se le représente tel qu'on le voyait sous ses yeux. Nous renvoyons le lecteur à ce que nous avons exposé au commencement de notre troisième partie. Clément d'Alexandrie est le seul qui sache encore la vérité. Nous avons cité le texte capital qui prouve à la fois sa connaissance des faits et la transformation profonde qui s'était produite dans l'une des principales sectes. Clément fait exception parmi les hommes

ticisme a évolué au IIe et au IIIe siècle, son histoire prend nécessairement un tout autre aspect. Elle cesse d'être une collection fort curieuse de systèmes et de sectes, simplement juxtaposés comme des rameaux issus d'un même tronc : elle devient une histoire d'idées et d'aspirations qui prouvent qu'elles sont vivantes et humaines par cela seul qu'elles se développent, se transforment, apparaissent et disparaissent. Les grandes lignes de cette histoire se dégagent aisément des documents, une fois qu'on les a classés.

Le gnosticisme fermente déjà, dans l'ombre, au siècle apostolique. C'est la période obscure où s'élaborent les diverses tendances, qui donneront naissance aux grandes écoles du IIe siècle.

Celles-ci apparaissent avec les Basilide, les Valentin, les Marcion, les Carpocrate. C'est l'époque créatrice. Ces maîtres formulent toutes les idées maîtresses dont vivront leurs successeurs.

Vient ensuite une troisième période : c'est celle des successeurs immédiats des fondateurs. Ptolémée, Héracléon, Isidore, Épiphane, Apelle n'ajoutent rien d'essentiel à l'héritage des maîtres, mais ils en classent et ordonnent les richesses. Cela est particulièrement sensible dans l'école de Valentin.

On pourrait appeler la période que remplissent les fondateurs et leurs premiers disciples, c'est-à-dire tout le milieu du IIe siècle, l'âge classique du gnosticisme.

En effet, vers la fin du IIe siècle, ici un peu plus tôt, là un peu plus tard, sans qu'il soit possible de préciser une date, se prépare une transformation radicale de toutes les sectes gnostiques.

C'est à ce moment-là, que l'on peut dire que le marcionisme fausse compagnie aux autres sectes gnostiques. Il s'est

d'église de son temps. Irénée, Tertullien, Hippolyte n'ont pas plus l'idée de ce qu'était le gnosticisme de Basilide, de Valentin ou de Marcion, qu'Eusèbe n'a l'idée de ce qu'était l'épiscopat au début du IIe siècle ou les croyances chrétiennes à la même époque.

transformé en une église fermée; il va suivre des destinées à part. Il ne sera bientôt plus possible de l'assimiler aux autres écoles ou sectes gnostiques. Il serait plus exact de le rapprocher du montanisme. Vers la fin du IIe siècle, montanistes et marcionites ont plus d'un point en commun et, à bien des égards, auront des destinées analogues.

Les dernières années du IIe siècle marquent la période de transition entre l'ancien et le nouveau gnosticisme. Enfin au IIIe siècle, apparaîtra ce gnosticisme syncrétiste, avide de spéculations qui témoignent d'une tournure d'esprit plus mythologique que philosophique, adonné tout entier aux rites et aux formules magiques, que nous avons dépeint d'après les textes. Dans sa dernière phase, le gnosticisme est devenu une religion semblable à celles que nous révèlent les mystères et les cultes exotiques de la même époque.

Ce que l'on accordera sans peine, nous semble-t-il, c'est que le gnosticisme ne doit pas être envisagé comme une sorte de bloc homogène. Plus on étudie les documents originaux, et plus on est frappé de la variété et de la richesse des aspects et des formes qu'il revêt. Il faut s'attendre à ce que toute nouvelle découverte d'écrits ou fragments d'écrits gnostiques, ait pour résultat de rendre plus évidente encore la complexité du phénomène, que nous avons l'habitude d'embrasser sous une même rubrique. Déjà la critique se demande s'il n'y a pas lieu de détacher le marcionisme entièrement du bloc gnostique[1]. Il faudra tôt ou tard en faire autant, sinon pour les autres écoles gnostiques, du moins pour les périodes successives de leur existence. Le préjugé, hérité d'une tradition tant de fois séculaire, que le gnosticisme forme un tout compact, pèse encore sur nos critiques les plus récents. Nous l'avons montré, ils ont raison de soutenir que les gnostiques des écrits coptes ne sont rien moins que des théologiens, mais ils ont tort d'étendre au gnosticisme tout entier une affirmation, qui n'est juste que lorsqu'on l'applique aux associations gnostiques du IIIe siècle. On ne serait pas tombé

1) Liechtenhan, *opus cit.*, p. 34.

dans cette nouvelle erreur, si l'on avait au préalable fait, dans le gnosticisme, les distinctions nécessaires.

Ce qui prouve combien on s'égare lorsqu'on veut englober dans un même tout les divers phénomènes de caractère gnostique, c'est l'impossibilité, où se sont trouvés les meilleurs historiens, de donner du gnosticisme une définition adéquate. Christian Baur, dans l'introduction de son livre sur le gnosticisme, montre avec raison que les définitions proposées par Neander et Matter sont inacceptables. Mais lui-même a-t-il réussi mieux que ses prédécesseurs, à définir le Protée qui leur échappait? La vaste synthèse qu'imagine son puissant esprit, synthèse qui enveloppe les gnostiques de tous les temps pour les absorber finalement dans l'hégélianisme, relève peut-être de la philosophie; elle n'a rien à voir avec l'histoire. Il faut y renoncer. Le gnosticisme est une expression commode, mais elle désigne un phénomène infiniment complexe, ondoyant et divers.

Ce qui nous paraît décisif en faveur de la méthode que nous préconisons, ce sont les avantages qui en découlent. Ne rend-elle pas le gnosticisme un peu plus intelligible? Ernest Renan le définit « une sorte de croup des plus dangereux qui fut sur le point d'étouffer le christianisme[1] ». Certes l'image est frappante, mais elle n'explique pas le phénomène dont il s'agit. Aux yeux de l'illustre historien des *Origines du Christianisme*, le gnosticisme était une espèce de maladie, une aberration de l'intelligence, une bizarrerie dont on ne peut dire qu'une chose, c'est qu'elle était morbide. Autant dire que l'on renonce à l'expliquer. Tout autre apparaît le gnosticisme, lorsqu'on en peut marquer les phases de développement, en suivre pendant deux siècles l'évolution et se rendre compte, que ce n'est que dans sa dernière période, qu'il donne décidément dans les extravagances, qui lui ont valu une si déplorable réputation. Combien alors il devient plus intéressant! Même sous la plume d'un Renan, il demeure fastidieux. Il le sera toujours tant qu'on n'appliquera pas à

1) *Église chrétienne*, p. 140.

son étude d'autres méthodes. S'il semble revivre, dès qu'on lui restitue son histoire vraie, n'est-ce pas déjà un indice certain que l'on est sur la voie de le mieux comprendre?

On voit mieux aussi le rôle qu'il a joué. Le gnosticisme semble rentrer dans l'histoire et y reprendre racine. Sa parenté au début avec la philosophie religieuse du IIe siècle s'aperçoit clairement; ses affinités, au IIIe siècle, avec les mystères et les divers cultes alors en vogue sautent aux yeux. Il apparaît de plus en plus que ce phénomène, dont on se débarrassait en le traitant d'anomalie, se rattache à la réalité historique par une foule de liens ténus et profonds. Que l'on marque les étapes de son évolution, qu'on le considère dans son plein épanouissement et l'on sera frappé de l'analogie qu'il présente avec le néo-platonisme. Ne commence-t-il pas comme celui-ci, par une sorte d'intellectualisme hautain pour finir comme celui-ci aussi, par le mysticisme? Comme le néo-platonisme, le gnosticisme est une philosophie qui tourne de bonne heure à la religion. Cette similarité des tendances et des aspirations chez les gnostiques et chez les philosophes dont Plotin fut le chef, nous doit être un avertissement de ne pas isoler le gnosticisme de son siècle et de l'envisager comme une sorte de bloc erratique, échoué dans le champ de l'histoire. La vérité est qu'il a été en plein dans le courant de son temps. Avec la philosophie et le christianisme ecclésiastique, il en a été l'un des principaux facteurs.

Un dernier avantage, et non des moindres, d'une conception plus historique du gnosticisme, c'est que l'on s'explique mieux son influence sur le christianisme traditionnel. Cette influence est incontestable. Pour l'essentiel, la thèse célèbre de M. Harnack est vraie. A bien des égards, le gnosticisme trace d'avance à l'Église les voies qu'elle suivra. Celle-ci accomplira, avec plus de mesure et de prudence, une évolution dont sa rivale plus aventureuse lui a donné l'exemple. Le dogme comme les sacrements de l'Église portent l'empreinte du gnosticisme. Ce qui manque encore aux brillantes démonstrations qu'on a données de cette thèse, c'est plus de pré-

cision. Il s'agirait de délimiter plus exactement l'influence qu'on attribue aux sectes gnostiques. Elle varie beaucoup selon les temps et, sans doute, selon les lieux. L'influence qu'exercent Valentin et Héracléon ne ressemble aucunement à l'action plus sourde mais plus étendue du néo-gnosticisme, sur la piété et le culte chrétiens. Que l'on replace bien les diverses générations de gnostiques, qui se succèdent pendant près de deux siècles, dans leur véritable cadre historique et qu'ainsi l'on se rende bien compte de l'essentielle différence entre les hommes de l'âge classique du gnosticisme et ceux de sa maturité ou de son déclin, et l'on comprendra aussitôt que la nature de leur influence n'a pas pu être la même. Les grands gnostiques ont puissamment contribué à former la théologie de Clément et d'Origène, tandis que les gnostiques des documents coptes ont presque exclusivement fait sentir leur influence dans le domaine de la piété et du culte. Ce sont là des distinctions qui éclaircissent mainte difficulté.

Notre conclusion achève de préciser l'objet de cette étude. Nous nous en sommes rigoureusement tenu au dessein qu'annonçait le titre de notre travail. A notre sens, ce qui manque aux études gnostiques pour les rendre tout à fait fécondes, c'est une bonne méthode. En toutes choses, le progrès sort de l'ordre. Que l'on apporte aux recherches sur le gnosticisme, son histoire et ses origines un peu plus d'ordre, et l'on verra se faire très vite la lumière sur un sujet qui passe pour le plus difficile de l'histoire du Christianisme. Le gnosticisme cessera enfin d'être l'énigme qui a si longtemps rebuté les historiens.

ERRATA

P. 2, l. 5 : effacer la virgule après Dictionnaire et la mettre après Marcion.
P. 4, l. 1 : *au lieu de* des, *lire* les.
P. 10, l. 13 : *au lieu de* hérésies, *lire* hérésies.
P. 12, l. 23 : *au lieu de* Colarbassus, *lire* Colarbasus.
P. 14, l. 1 : *au lieu de* Μαρκιανοι, *lire* Μαρκιανοί.
P. 17, l. 2 : *au lieu de* Colarbassus, *lire* Colarbasus.
P. 19, l. 34 : *au lieu de* procède, *lire* se met.
P. 51, note 2, l. 4 : il faut biffer le δὲ après Ἱππόλυτος.
P. 54, note l. 1 : *au lieu de* p. 310, *lire* p. 12.
P. 56, note l. 3 : *au lieu de* p. 150, *lire* p. 51.
P. 57, note 2, id. id. id.
P. 75, l. 25 : *corriger* successeurs.
P. 75, l. 28 : *ajouter* sur *avant* leurs
P. 78, note : *au lieu de* Leichtenham, *lire* Liechtenhan.

TABLE DES MATIÈRES

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4

